B4238
.B8
1918

Сергѣй Булгаковъ.

ТИХІЯ ДУМЫ.

Изъ статей 1911—15 гг.

Изданіе Г. А. ЛЕМАНА и С. И. САХАРОВА.
Москва.—1918 г.

THE LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF
NORTH CAROLINA

ENDOWED BY THE
DIALECTIC AND PHILANTHROPIC
SOCIETIES

B4238
.B8
1918

This book is due at the LOUIS R. WILSON LIBRARY on the last date stamped under "Date Due." If not on hold it may be renewed by bringing it to the library.

DATE DUE	RET.	DATE DUE	RET.
AUG 3 1 [illegible]	MAY 2 '79		
FEB 28 1986	FEB 25 '86		
MAR 25 1986	MAR 28 '86		
[illegible]	MAR 28 '86		
APR 28 1986	MAY 12 '86		

Form No. 513

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of North Carolina at Chapel Hill

https://archive.org/details/tikhiadumyizstat00bulg

Сергѣй Булгаковъ.

В4238
.В8
тр 1918.

ТИХІЯ ДУМЫ.

Изъ статей 1911-15 гг.

Изданіе Г. А. Лемана и С. И. Сахарова.
МОСКВА.—1918 г.

Типографія Вильде, преемн. К. К. Гаусманъ, Брестскій пер., д. № 2.

Дорогому Другу,

о. Павлу Александровичу Флоренскому,

посвящается.

Русская трагедія.

(1914)

Хотя Достоевскій не написалъ ни одной страницы въ драматической формѣ, тѣмъ не менѣе въ своихъ большихъ романахъ по существу дѣла онъ является и великимъ трагикомъ. Это выступаетъ съ полной очевидностью при сценической постановкѣ его романовъ, особенно же съ такими средствами, какъ московскаго Художественнаго театра, который постановками „Братьевъ Карамазовыхъ“ и „Бѣсовъ“ содѣйствовалъ выявленію лика трагика въ Достоевскомъ Что есть трагедія по внутреннему смыслу?

Какъ художественная форма, она должна удовлетворять требованіямъ, установляемымъ литературнымъ канономъ (каковы, напримѣръ аристотелевское единство мѣста, времени и дѣйствія); по внутреннему же смыслу ходъ и развитіе трагедіи опредѣляется не человѣкомъ съ его личной драмой въ его эмпирической, бытовой, временной оболочкѣ, но надчеловѣческимъ, сверхчеловѣческимъ (или, вѣрнѣе, ноуменальночеловѣческимъ) закономъ, нѣкіимъ божественнымъ фатумомъ, который осуществляетъ свои приговоры съ неотвратимой силой. Онъ, этотъ божественный законъ, и есть подлинный герой трагедіи, онъ раскрывается въ своемъ значеніи Провидѣнія въ человѣческой жизни, вершитъ на землѣ свой страшный судъ и выполняетъ свой приговоръ. Содержаніе трагедіи есть поэтому внутренняя закономѣрность человѣческой жизни, осуществляющаяся и раскрывающаяся съ полной очевидностью при всякой попыткѣ ее нарушить, отклониться отъ ея орбиты.

Отсюда—возвышающій, а вмѣстѣ и устрашающій характеръ трагедіи: и нѣкая высшая обреченность ея героевъ, и непререкаемая правда этой обреченности.

Трагедіей въ указанномъ смыслѣ, несмотря на отсутствіе внѣшней драматической формы, являются и „Бѣсы“. Уже въ первыхъ его аккордахъ слышится неотвратимый приговоръ, предначертывается неизбѣжная гибель героевъ во взаимной сплетенности ихъ судебъ. Привычный масштабъ, по которому часто судятъ и рядятъ о „Бѣсахъ“, есть политическая расцѣнка политическихъ тенденціи этого романа. Одни цѣнятъ въ немъ глубокое и правдивое изображеніе русской революціи, прямое пророчествованіе о ней, удивительно предвосхитившее многія и многія черты подлинной, лишь черезъ четверть вѣка пришедшей русской революціи; другіе ненавидятъ „Бѣсы“ какъ политическій пасквиль на эту же революцію, въ ихъ глазахъ тенденціозный и вредный; это впечатлѣніе усиливается отдѣльными чертами карикатуры и шаржа, неоспоримо имѣющимися (въ образахъ Кармазинова, отчасти Степана Ѳедоровича, отдѣльныхъ персонажей изъ революціонеровъ и под.). Нельзя отрицать, что роману, точнѣе, ихъ автору, свойственны извѣстныя политическія тенденціи, которыя могутъ быть развернуты и въ цѣлое политическое міровоззрѣніе; здѣсь просвѣчиваютъ политическія симпатіи и антипатіи, обнаруживающіяся полнѣе въ „Дневникѣ писателя“. Вѣдь и древніе трагики, какъ, напримѣръ, Эсхилъ, тоже имѣли свои политическія мнѣнія и настроенія, которыя ощущались ихъ современниками. Однако какъ жалокъ былъ бы тотъ грекъ, который сталъ бы уничижать трагедію Эсхила за „черносотенство“ ея автора, и такимъ же вандализмомъ представляется намъ теперь на вѣсахъ политической партійности взвѣшивать творчество Достоевскаго. Ибо, если Достоевскій, дѣйствительно, прозиралъ въ жизни ея трагическую закономѣрность, тогда ужъ навѣрное можно сказать, что не политика, какъ таковая, существенна для этой трагедіи и есть въ ней самое важное. Политика не можетъ составить основы трагедіи, міръ политики остается внѣ трагическаго, и не можетъ быть политической трагедіи въ собственномъ смыслѣ слова. Политическія цѣнности относятся къ міру феноменальнаго, временнаго, производнаго, трагедія же стремится проникнуть всегда къ сверхвременному, глубинному, ноуменальному, хотя, конечно, извнѣ она можетъ облекаться хотя бы и въ политическія формы. И политика въ „Бѣсахъ“ есть нѣчто произ-

водное, а потому и второстепенное. Не въ политической инстанціи обсуждается здѣсь дѣло революціи и произносится надъ ней приговоръ. Здѣсь иное, высшее судьбище, здѣсь состязаются не большевики и меньшевики, не эсдеки и эсэры, не черносотенцы и кадеты. Нѣтъ, здѣсь „Богъ съ дьяволомъ борется, а поле битвы—сердца людей", и потому-то трагедія „Бѣсы" имѣетъ не только политическое, временное, преходящее значеніе, но содержитъ въ себѣ зерно безсмертной жизни, лучъ немеркнущей истины, какъ и всѣ великія и подлинныя трагедіи, тоже берущія для себя форму изъ исторически ограниченной среды, въ опредѣленной эпохѣ. Въ этомъ смыслѣ, хотя по внѣшности „Бѣсы" какъ будто и представляютъ собой страницу изъ политической исторіи Россіи, въ дѣйствительности произведеніе это къ ней вовсе не пріурочено, остается отъ нея свободно и надъ нею возвышается. Это отнюдь не есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, историческій, „реалистическій" романъ изъ исторіи русской революціи, даже не есть ея „Война и Миръ", гдѣ нѣкоторое психологическое созерцаніе связано съ исторической эпохой, содержится историческое прозрѣніе. Романъ „Бѣсы", какъ и все вообще творчество Достоевскаго, принадлежитъ къ искусству символическому, причемъ символика его только внѣшне прикрыта бытовой оболочкой, онъ реалистиченъ лишь въ смыслѣ реалистическаго символизма (по терминологіи Вяч. И. Иванова); здѣсь символизмъ есть восхожденіе a realibus ad realiora, постиженіе высшихъ реальностей въ символахъ низшаго міра. И этотъ характеръ своего творчества сознавалъ и самъ Достоевскій, когда писалъ о себѣ въ своей записной книжкѣ: „Меня зовутъ психологомъ: неправда, я лишь реалистъ въ высшемъ смыслѣ, т.-е. изображаю всѣ глубины души человѣческой" *) Своими корнями душа человѣческая уходитъ въ міръ иной, божественный, и реализмъ Достоевскаго простирается поэтому не на человѣческій только, но и на божественный міръ, т.-е. является символизмомъ.

Итакъ, „Бѣсы" есть символическая трагедія. Но въ то же время это существенно есть и русская трагедія, изобра-

*) „Біографія Ѳ. М. Достоевскаго, письма и замѣтки". Спб., 1883 г., стр. 372.

жающая судьбы именно русской души. Говоря частнѣе, это есть трагедія русской интеллигенціи, опредѣленнаго духовнаго уклада личности. Для Достоевскаго, также какъ и для насъ, прислушивающихся къ его завѣтамъ, русская трагедія есть по преимуществу религіозная,—трагедія вѣры и невѣрія. „Вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію“,—вотъ что и въ жизни и въ творчествѣ Достоевскаго, а въ частности, и въ „Бѣсахъ“, молитвеннымъ и покаяннымъ воплемъ вырывается изъ его души. Для него есть только одна правда жизни, одна истина—Христосъ, а потому и одна трагедія—не вообще религіозная, но именно христіанская. Стремленіе ко Христу, безсиліе быть съ Нимъ и борьба съ Нимъ бушующаго своеволія—вотъ ея предустановленное содержаніе. Извѣстно біографически, что Достоевскій намѣчалъ себѣ написать книгу о Христѣ, какъ завершеніе своего жизненнаго дѣла; то была, такъ сказать, литературная проекція всѣхъ его религіозныхъ устремленій, мыслей и чувствъ. Думается, что никогда бы не написалъ онъ этой книги, ибо такія книги вообще не пишутся, это выходитъ за предѣлы литературы, міра книгъ. Зато можно сказать, что всѣ имъ написанныя книги, въ сущности, написаны о Христѣ, и развѣ же онъ могъ писать о чемъ-либо иномъ, кромѣ какъ о Немъ, Его познавъ и Его возлюбивъ? Ибо любовь ко Христу въ Достоевскомъ, какъ и въ его герояхъ, тверже и несомнѣннѣе даже, чѣмъ самая вѣра въ Него. И книга „Бѣсы“, какъ ни парадоксально звучитъ это, написана о Христѣ, любимомъ и желанномъ русской душою, о русскомъ Христѣ, и о борьбѣ съ Нимъ, о противленіи Ему—объ антихристѣ, и тоже о русскомъ антихристѣ. Внѣшнимъ образомъ объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ и эпиграфъ къ роману, взятый изъ евангельскаго разсказа объ исцѣленіи гадаринскаго бѣсноватаго. Русскій Христосъ—вотъ настоящій, хотя и незримый, непоявляющійся герой трагедіи „Бѣсы“, только Онъ властенъ изгнать „бѣсовъ“, силенъ исцѣлить бѣсноватаго. Въ средніе вѣка сценическія представленія, въ которыхъ дѣйствующими лицами являлись Христосъ и святые, носили названіе мистерій, и въ этомъ смыслѣ и „Бѣсы“ есть мистерія. Однако „Бѣсы“ имѣютъ право на это названіе не только въ литературно-историческомъ смыслѣ, въ нихъ есть предначатокъ той священной и трепетной подлинности, ка-

кой должна явиться чаемая и лелѣемая въ душахъ грядущая мистерія—богодѣйство. И этотъ мистеріальный характеръ трагедіи Достоевскаго со всей силой ощущается и при постановкѣ ея въ Художественномъ театрѣ: чувствуется, что это не обычное представленіе для „развлеченія“ жадной до зрѣлищъ театральной публики, но нѣчто, уже на границѣ сценическаго искусства стоящее, его перерастающее. Подлинная мистерія не можетъ быть только зрѣлищемъ, она обязываетъ ко многому, не позволяя зрителю оставаться пассивно-эстетическимъ созерцателемъ, какъ и актеру—только лицедѣемъ; роль только зрителя или только актера кажется уже кощунственной, и словно теургическій трепетъ пробѣгаетъ по залѣ... Въ этихъ высшихъ достиженіяхъ сцены сильнѣе всего сказывается ея условность, искусственность и даже ограниченность искусства, поскольку оно остается отвлеченно-эстетическимъ. Ибо не объ этомъ искусствѣ произнесъ Достоевскій свое пророчество: „красота спасетъ міръ“. Міръ спасетъ не театральная, не эстетическая красота,—сама она цѣнна и важна, лишь пока зоветъ къ этой спасающей красотѣ, а не отвлекаетъ отъ нея, не завораживаетъ, не обманываетъ.

Трагедія Достоевскаго называется „Бѣсы“. Силы зла, а не добра владѣютъ въ ней русской душой, не Спаситель, но искуситель, имя которому—„легіонъ, потому что насъ много“,—само многоликое зло. Религіозная природа не терпитъ пустоты; и разъ душа пробудилась для Бога и, однако, не въ силахъ родиться къ новой жизни, обрѣсти въ Богѣ свое подлинное *я*, она дѣлается личиной самой себя, игралищемъ злой силы. Въ этой одержимости она теряетъ свое естественное равновѣсіе, до пробужденія инстинктивно поддерживавшееся въ ней природой; какъ гадаринскій бѣсноватый, она „живетъ не въ домѣ, но во гробахъ“, мучимая и сотрясаемая въ изступленіи и бунтѣ. Она становится медіумомъ злой силы, сама даже не будучи злой, и не убѣждаемая, но принуждаемая ею къ покорности. Это уже не есть состояніе религіозной непробужденности или слѣпоты, напротивъ, зрячесть обострена здѣсь до чрезвычайности. Не достаетъ здѣсь не знанія, но волевого, жизненнаго самоопредѣленія. Въ Евангеліи бѣсы неизмѣнно узнаютъ Христа раньше людей, но что же говорятъ они Ему? „Что Тебѣ до меня, Іи-

сусъ, Сынъ Бога Всевышняго? Умоляю Тебя, не мучь меня“ (Лук. 8, 28). Тотъ, Кто есть сама Радость, Кто говорилъ Своимъ ученикамъ: „радость Моя въ васъ пребудетъ и радость ваша будетъ совершенна“ (Іоан. 14, 10),—Онъ *мучитъ* Собою духовъ зла и ими одержимыхъ. Такое состояніе мученія о Христѣ переживаютъ и главные герои „Бѣсовъ“. „Меня всю жизнь Богъ мучилъ“, говоритъ Кирилловъ и, въ дѣйствительности, не о себѣ только, но и о Шатовѣ, Ставрогинѣ, о Ѳедькѣ даже и объ остальныхъ дѣйствующихъ лицахъ, которымъ суждена роль гадаринскихъ свиней, т.-е. слѣпыхъ орудій злой силы. Одержимость,—какая-то странная медіумичность,—дѣйствительно, есть главная черта героевъ „Бѣсовъ“. Всѣ они въ мучительномъ параличѣ личности. Она словно отсутствуетъ, кѣмъ-то выѣдена, а вмѣсто лица—личина, маска. Лицо Ставрогина, центральнаго героя „Бѣсовъ“, не только напоминало маску, но, въ сущности, оно и было маской. Загадочной и почти непреодолимой трудностью для инсценировки „Бѣсовъ“ является это отсутствіе живого Ставрогина, его личинность. Ставрогинъ есть герой этой трагедіи, въ немъ ея узелъ, съ нимъ связаны всѣ ея нити, къ нему устремлены всѣ чаянія, надежды и вѣрованія, и въ то же время *его нѣтъ*, страшно, зловѣще, адски нѣтъ, нѣтъ вовсе не постольку, поскольку онъ не удался автору или исполнителю, но именно поскольку удался. Достоевскій зналъ, чего хотѣлъ, точнѣе, зналъ это его мистическій и художественный геній. Ставрогина нѣтъ, ибо имъ владѣетъ духъ небытія, и онъ самъ знаетъ о себѣ, что его нѣтъ, отсюда вся его мука, вся странность его поведенія, эти неожиданности и эксцентричности, которыми онъ хочетъ какъ будто самого себя разубѣдить въ своемъ небытіи; а равно и та гибель, которую онъ неизбѣжно и неотвратимо приноситъ существамъ, съ нимъ связаннымъ. Отъ него останется лишь психологическій скелетъ,—желѣзная воля, темпераментъ, безстрашіе и даже авантюристское искаціе опасности, какъ остраго впечатлѣнія, но духъ его „связанъ“ дѣпями и узами, и въ немъ живетъ „легіонъ“. Какъ возможно такое изнасилованіе свободнаго человѣческаго духа, образа и подобія Божія, что такое эта одержимость, эта черная благодать бѣсноватости? Однако не соприкасается ли этотъ вопросъ съ другимъ вопросомъ, именно о томъ, какъ

дѣйствуетъ исцѣляющая, спасающая, перерождающая, освобождающая благодать Божія, какъ возможно искупленіе и спасеніе? какъ возможно обоженіе? прощеніе грѣховъ, которые становятся какъ бы не бывшими? Здѣсь мы подходимъ къ самой глубокой тайнѣ въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, и сатана, который есть обезьяна Бога, плагіаторъ и воръ, сѣетъ и свою черную благодать, связывая, парализуя человѣческую личность, которую освобождаетъ только Христосъ. „И пришедши къ Іисусу, нашли человѣка, изъ котораго вышли бѣсы, сидящаго у ногъ Іисуса, одѣтаго и въ здравомъ умѣ“ (Лук. 8, 35). Медіумичность, женственная рецептивность, параличъ мужского начала Логоса отличаютъ Ставрогина, какъ и большинство дѣйствующихъ лицъ въ „Бѣсахъ“. Къ слову сказать, въ современной литературѣ есть писатель, который въ художественномъ постиженіи именно медіумичности души иногда приближается къ Достоевскому, это—Андрей Бѣлый. Въ „Серебряномъ Голубѣ“, а равно и въ „Петербургѣ“ съ огромной силой и поразительнымъ ясновидѣніемъ изображено это медіумическое состояніе души, ея одержимость темными силами изъ иныхъ „плановъ“ бытія, иныхъ міровъ. „Петербургъ“ оказывается какъ бы прямымъ продолженіемъ „Бѣсовъ“ и это тѣмъ болѣе поразительно, что, очевидно, чуждо преднамѣренности. Однако въ творчествѣ А. Бѣлаго (какъ и сроднаго ему духовно Гоголя) до сихъ поръ отсутствуютъ тѣ именно черты творчества Достоевскаго, которыя позволяютъ признать его романы (не исключая и „Бѣсовъ“) „книгою о Христѣ“; по крайней мѣрѣ, до сихъ поръ этого нельзя сказать объ авторѣ „Серебрянаго Голубя“ и „Петербурга“. Думается, что и будущее его зависитъ отъ того, найдетъ ли онъ спасеніе отъ пронизывающихъ его душу вихрей, отъ ихъ „легіона“ „у ногъ Іисусовыхъ“. Но возвратимся къ „Бѣсамъ“.

Ставрогину, этой личинѣ небытія, принадлежитъ центральное мѣсто въ романѣ, въ него всѣ почти болѣе или менѣе влюблены, и мужчины, и женщины, съ нимъ связываются лучшія надежды и мечты, у каждаго свои,— и только вѣщая Хромоножка, этотъ медіумъ Добра, изъ „сновъ“ своихъ узнаетъ страшную тайну о томъ, что онъ самозванецъ, личина, скорлупа, что его нѣтъ, и этотъ судъ Хромоножки, или высшей силы, черезъ нее гласящей, оконча-

тельно рѣшаетъ судьбу Ставрогина: послѣ него онъ (какъ Иванъ Карамазовъ въ разговорѣ съ Смердяковымъ объ убійствѣ отца) внутренно соглашается на убійство Хромоножки. Епископу Тихону (см. приложеніе къ „Бѣсамъ“) Ставрогинъ признается, что къ нему (какъ и къ Ивану Карамазову) приходитъ бѣсъ.

„Тихонъ посмотрѣлъ вопросительно.—И... вы видите его дѣйствительно... видите ли вы въ самомъ дѣлѣ какой-нибудь образъ?

Странно, что вы объ этомъ спрашиваете, тогда какъ я уже сказалъ вамъ, что вижу... разумѣется, вижу, вижу такъ, какъ васъ“...

Но вотъ что важно, это—тотъ вопросъ, которымъ выдаетъ себя при этомъ Ставрогинъ: „а можно ли вѣровать въ бѣса, не вѣруя совсѣмъ въ Бога?“—„О, очень можно, сплошь и рядомъ“, былъ отвѣтъ Тихона, и это былъ отвѣтъ о Ставрогинѣ. Въ томъ состояніи одержимости, въ какомъ находится Ставрогинъ, онъ является какъ бы отдушиной изъ преисподней, черезъ которую проходятъ адскія испаренія. Онъ есть ни что иное, какъ орудіе провокаціи зла. Въ романѣ Достоевскаго художественно поставлена эта проблема провокаціи, понимаемой не въ политическомъ только смыслѣ, но въ болѣе существенномъ, жизненно-религіозномъ. Ставрогинъ есть одновременно и провокаторъ, и орудіе провокаціи. Онъ умѣетъ воздѣйствовать на то, въ чемъ состоитъ индивидуальное устремленіе даннаго человѣка, толкнуть на гибель, воспламенивъ въ каждомъ его особый огонь, и это испепеляющее, злое, адское пламя свѣтитъ, но не согрѣваетъ, жжетъ, но не очищаетъ. Вѣдь это Ставрогинъ прямо или косвенно губитъ и Лизу, и Шатова, и Кириллова, и даже Верховенскаго и иже съ нимъ, причемъ въ дѣйствительности губитъ не онъ, но *оно*, то, что дѣйствуетъ въ немъ, черезъ него и помимо него. Каждаго изъ подчиняющихся его вліянію обманываетъ его личина, но всѣ эти личины—разныя, и ни одна не есть его настоящее лицо. Онъ одновременно возбуждаетъ душевную бурю въ Шатовѣ и внушаетъ Кириллову его бредъ, рыцарски-капризно женится на Хромоножкѣ и участвуетъ въ садистскомъ обществѣ, растлѣваетъ ребенка, чтобы не говорить уже объ остальномъ. Такъ и не совершилось его исцѣленіе, не изгнаны были

бѣсы, и „гражданина кантона Ури“ постигаетъ участь гадаринскихъ свиней, какъ и всѣхъ, его окружающихъ. Никто изъ нихъ не находитъ полнаго исцѣленія у ногъ Іисусовыхъ, хотя иные (Шатовъ, Кирилловъ) его уже ищутъ, но... „Но,— говоритъ Ставрогину еп. Тихонъ,—полный атеизмъ не только почтеннѣе свѣтскаго равнодушія, но совершенный атеистъ стоитъ на *предпослѣдней* верхней ступени до совершенной вѣры (тамъ перешагнетъ ли ее, нѣтъ ли), а равнодушный никакой вѣры не имѣетъ, кромѣ дурного страха“. Здѣсь, какъ и въ другихъ романахъ, Достоевскій старается проникнуть въ глубину „совершеннаго атеизма“, того религіознаго отчаянія, изъ котораго трагически родится (или же такъ и не родится) вѣра. *Христосъ или гадаринская бездна*—вотъ религіозный смыслъ трагедіи, вотъ ея правда, ея проповѣдь: иначе нельзя, иного выхода нѣтъ, tertium non datur. Такъ стояло это въ душѣ Достоевскаго, въ которой всегда совершенная вѣра трагически боролась съ совершеннымъ невѣріемъ, то побѣждающая, то побѣждаемая, и эту же трагедію чрезъ свой собственный духъ онъ ощущалъ и въ русской душѣ, и въ духовномъ организмѣ Россіи, въ которой святая Русь борется съ царствомъ карамазовщины. Въ „Бѣсахъ“ еще нѣтъ того раздѣленія свѣта и тьмы, какъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“, гдѣ старикашкѣ Ѳедору Карамазову противостоитъ старецъ Зосима, а Ивану—Алеша, здѣсь одни лишь гадаринскіе бѣсноватые, одинъ мракъ. Зато онъ сгущенъ до послѣдней мучительности, и эта его острота, его невыносимость и дѣлаетъ его предразсвѣтнымъ, не тьмой безразличія и хаоса, но той „сѣнью смертной“, въ которой рождается „свѣтъ велій“. И въ этомъ смыслѣ „Бѣсы“, повторяемъ, есть книга о Христѣ, есть отрицательная мистерія.

Царство свѣта намѣчено здѣсь немногими, хотя и высоко художественными штрихами, въ образѣ еп. Тихона (однако не включеннаго въ романъ авторомъ) и вѣщей Хромоножки, этого удивительнѣйшаго созданія творчества Достоевскаго. Хромоножка—ясновидящая, она изъ рода сивиллъ, которыя читаютъ въ книгѣ судебъ съ закрытыми глазами. Но и она не принадлежитъ къ положительнымъ героямъ Добра, носителямъ мужественнаго начала религіи, и она тоже медіумъ, хотя по чистотѣ своего сердца и подъ щитомъ своей юродивости, уродства и слабоумія, она недоступна силѣ зло-

бы и открыта добру. Ее охраняетъ отъ злыхъ чаръ покровъ чистой женственности; это не дурная, безплодная, вѣдовская женственность колдуньи, но исполненная воли къ материнству, и въ дѣвственности своей не хотящая безплодія,—отблескъ немеркнущаго свѣта „Дѣвы и Матери“. Она разсказываетъ Шатову про своего, конечно, никогда не существовавшаго ребенка, и это не только бредъ, это говоритъ сама рождающая женственность, хочется вѣрить, что этотъ ребенокъ есть, хотя и никогда онъ не рождался. Однако зрячесть Хромоножки сильно напоминаетъ то, что на теософическомъ языкѣ зовется астральнымъ ясновидѣніемъ и существенно отличается отъ религіознаго вдохновенія. Она—сивилла, но не пророчица. Черезъ сны находитъ она дорогу къ дѣйствительности. „Теперь сны не хороши (жалуется она Ставрогину), а сны не хороши потому, что вы пріѣхали“. Этому излюбленному созданію своей музы, этой возлюбленной дочери Матери Земли, Достоевскій влагаетъ въ уста самыя сокровенныя, самыя значительныя, самыя пророчественныя свои мысли. Мало найдется во всей міровой литературѣ огненосныхъ словъ, которыя созвучны были бы этой, нездѣшней музыкой обвѣянной, рѣчи.

„— А, по-моему, говорю, Богъ и природа есть все одно“. Они мнѣ всѣ въ одинъ голосъ: „Вотъ на!“ Игуменья разсопѣлась, зашепталась о чемъ-то съ барыней, подозвала меня, приласкала... Ну, а монашекъ сталъ мнѣ тутъ же говорить поученіе, да такъ это ласково и смиренно говорилъ и съ такимъ надо быть умомъ; сижу я и слушаю. „Поняла ли?“ спрашиваетъ. — „Нѣтъ, — говорю, — ничего я не поняла, и оставьте,—говорю,—меня въ полномъ покоѣ“.

...А тѣмъ временемъ и шепни мнѣ, изъ церкви выходя, одна наша старица, на покаяніи у насъ жила за пророчество: „Богородица что есть, какъ мнишь?“ „Великая мать,—отвѣчаю,—упованіе рода человѣческаго“. „Такъ,—говоритъ, Богородица—великая мать сыра земля, и великая въ томъ для человѣка заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная радость наша есть; а какъ напоишь слезами своими подъ собою землю на поларшина въ глубину, то тотчасъ же о всемъ и возрадуешься. И никакой, никакой,—говоритъ,—горести твоей не будетъ, таково,—говоритъ, — есть пророчество“. Запало мнѣ тогда это слово.

Стала я съ тѣхъ поръ на молитвѣ, творя земной поклонъ, каждый разъ землю цѣловать, сама цѣлую и плачу. Я вотъ и тебѣ скажу, Шатушка: ничего-то нѣтъ въ этихъ слезахъ дурного; и хотя бы и горя у тебя никакого не было, все равно слезы твои отъ радости у тебя побѣгутъ. Сами слезы бѣгутъ, это вѣрно. Уйду я, бывало, на берегъ къ озеру: съ одной стороны нашъ монастырь, а съ другой наша острая гора, такъ и зовутъ ее горой Острою. Взойду я на эту гору, обращусь я лицомъ къ востоку, припаду къ землѣ, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда, и не знаю я тогда ничего. Встану потомъ, обращусь назадъ, а солнце заходитъ, да такое большое, да пышное, да славное, — любишь ты на солнце смотрѣть, Шатушка? Хорошо, да грустно. Повернусь я опять назадъ къ востоку, а тѣнь-то, тѣнь-то отъ нашей горы далеко по озеру, какъ стрѣла, бѣжитъ, узкая, длинная-длинная, и на версту дальше, до самаго на озерѣ острова, и тотъ каменный островъ совсѣмъ какъ есть пополамъ его перерѣжетъ, и какъ перерѣжетъ пополамъ, тутъ и солнце совсѣмъ зайдетъ и все вдругъ погаснетъ".

Хромоножка пронизана нездѣшними лучами, ей слышны нездѣшніе голоса, поэтому ее не обманетъ маска, она не приметъ личины за лицо и не повѣритъ самозванцу. И тѣмъ не менѣе въ сущности и ея нѣтъ, какъ лица, какъ индивидуальности, она вся какъ будто расщеплена своимъ слабоуміемъ, юродивостью, даже своимъ ясновидѣніемъ. Она изъ рода тѣхъ, о которыхъ говорилъ еще Платонъ въ „Тимеѣ", относя ихъ пророческій даръ не къ головѣ, не къ сердцу, но къ печени: „часть души, поселенная около печени... не будучи причастна мысли и разума, пользуется зато по ночамъ, когда ведетъ жизнь ровную, пророчественными сновидѣніями... Есть и достаточное доказательство тому, что силу прозрѣнія Богъ присвоилъ именно человѣческому неразумію, ибо вѣдь никто въ трезвомъ состояніи ума не владѣетъ даромъ боговдохновеннаго и истиннаго прорицанія, а владѣютъ имъ люди либо тогда, когда сила ихъ мышленія бываетъ связана сномъ, либо въ состояніи извращенія, приносимаго либо болѣзнью, или извѣстнаго рода восторгомъ, Но затѣмъ дѣло человѣка мыслящаго припомнить и обсудить, что изрекла ему, во снѣ или наяву, эта провѣщатель-

ная или боговдохновенная природа... человѣку же изступленному, пока онъ находится еще въ изступленіи, не дѣло судить о своихъ собственныхъ представленіяхъ и словахъ" *). И то, что Платонъ уже вполнѣ зналъ и понималъ Хромоножку, лучше всего свидѣтельствуетъ объ ея религіозной природѣ: она религіозная его современница, она принадлежитъ къ дохристіанской эпохѣ. Сказать ли? Вѣдь, можетъ быть, она вовсе и не знаетъ Іисуса, не вѣдаетъ лика Христова, а о „Богородицѣ" говоритъ совсѣмъ въ особомъ, космическомъ смыслѣ. Она праведна и свята, но лишь естественной святостью Матери Земли, ея природной мистикой живетъ отъ „словъ, написанныхъ въ сердцахъ язычниковъ" и еще не родилась къ христіанству. Конечно, Хромоножка, уже какъ носительница Вѣчной Женственности, всѣмъ существомъ своимъ врастаетъ въ Церковь, есть одна изъ Ея человѣческихъ ипостасей, однако лишь въ природномъ Ея аспектѣ, въ качествѣ Души Міра, Матери-Земли, „богоматеріи", но еще не Богоматери. Въ образѣ Хромоножки таится величайшее прозрѣніе Достоевскаго въ Вѣчную Женственность, хотя и безликую.

Это—дохристіанская или внѣхристіанская душа, которая разумѣетъ шопотъ Додонскаго дуба, прислушивается къ оргіастическому лепету пиѳійской жрицы на ея треножникѣ и пророчеству весталки. Она хорошо знаетъ святость земли, для нея „Богъ и природа одно", но она еще не знаетъ того Бога, который преклонилъ небеса и воплотился въ Совершеннаго Человѣка, чтобы соединить въ себѣ божеское и человѣческое, и Бога, и природу, потому, что они — одно, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не одно. И на Голгоѳѣ, вмѣстѣ съ послѣднимъ вздохомъ Распятаго, „умеръ великій Панъ", чтобы уже не воскреснуть, и сокрушились чары естественной благодати, новый завѣтъ отмѣнилъ и поглотилъ ветхій,— и ветхій законъ, и ветхую природу. И не ей заклясть ставрогинскаго бѣса, она можетъ только его назвать, сорвать съ него маску. И сама она мученически гибнетъ отъ мстительной злобы обличеннаго самозванца, судьбою Кассандры, античной ея сестры.

Мужественными и положительными чертами отмѣчена

---

*) „Тимей", 71 D. E., 72 A. (цит. по пер. Карпова, ч. VI, стр. 457).

Даша, „сидѣлка“, которую одну изъ всѣхъ, собравшихся у Варвары Петровны, выдѣлила Хромоножка: „Одна Даша ангелъ“. Только она не боится Ставрогина и знаетъ ему цѣну: „Никогда, ничѣмъ вы меня не можете погубить, и сами это знаете лучше всѣхъ... Если не къ вамъ, то я пойду въ сестры милосердія, въ сидѣлки, за больными ходить, или въ книгоноши, Евангеліе продавать“. Она знаетъ, что онъ къ ней придетъ, на ея плечо захочетъ положить слабую голову, ее кликнетъ. Она станетъ его сидѣлкой. Однако и она не въ силахъ возродить Ставрогина. Онъ ее третируетъ, ея добродѣтель для него слишкомъ прѣсна, элементарна, ограниченна. Къ тому же и въ самомъ ея чувствѣ, въ характерѣ ея привязанности къ Ставрогину есть что-то недостойное, напоминающее собачью преданность. И такой же двусмысленный и недостойный характеръ имѣетъ и ея тайная связь съ Ставрогинымъ, завѣдомо основанная не на взаимной любви или даже уваженіи, но на раболѣпной покорности съ одной стороны и капризной прихоти съ другой (и это еще болѣе оттѣняется налаживавшеюся комбинаціей съ Степаномъ Трофимовичемъ). „Придетъ и послѣ лавочки!— прошепталъ онъ (Ставрогинъ), подумавъ, и брезгливое презрѣніе выразилось въ лицѣ его.—Сидѣлка! гм! А впрочемъ, можетъ быть, мнѣ этого и надо!“ Онъ таки позвалъ ее, когда окончательно рушилась подъ нимъ почва, но силы жить отъ нея не получилъ, а потому и ея услугами воспользоваться не могъ. Впрочемъ, не женская любовь могла спасти Ставрогина. И какъ можно требовать отъ женщины того, чего не могла совершить сама Женственность (Хромоножка).

Изъ всѣхъ женщинъ, окружающихъ Ставрогина, наиболѣе сродна ему Лиза. Въ отличіе отъ цѣлаго ряда лицъ, въ отношеніи къ которымъ Ставрогинъ выступаетъ въ роли интеллектуальнаго искусителя, въ данномъ случаѣ совершенно нѣтъ мѣста идейному соблазну. Въ отношеніяхъ Лизы къ Ставрогину наблюдается скорѣе какая-то зачарованность воли, магическій гипнозъ, которымъ удавъ парализуетъ обреченную на съѣденіе птичку. Между Ставрогинымъ и Лизой существуетъ музыкальное соотвѣтствіе душъ, Wahlverwandschaft, но это есть сродство въ одержимости, ибо и Лиза принадлежитъ не себѣ, и она влечется слѣпой и злой силой.

Въ ней пробужденъ какой-то ирраціональный авантюризмъ, сладострастіе гибели, стремленіе въ бездну. Ставрогинъ обронилъ однажды Лебядкину мысль, произведшую на него большое впечатлѣніе (ибо вѣдь и на него распространяется обаяніе Ставрогина): „Нужно быть, дѣйствительно, великимъ человѣкомъ, чтобы сумѣть устоять даже противъ здраваго смысла". Лиза дѣлаетъ вызовъ не только здравому смыслу, но и гораздо болѣе почтеннымъ чувствамъ, когда, не помня о матери и Маврикіи Николаевичѣ, бросается въ карету Ставрогина. Она не обманываетъ себя относительно Ставрогина и, когда отдается ему, она ищетъ не его, но гибели, она ищетъ той невѣдомой свободы, которую сулитъ переходъ за послѣднія грани, но, обманутая бѣсовскимъ маревомъ, находитъ отчаяніе и пустоту; недаромъ, уже вступая въ Скворешники, она рекомендуется „трупомъ". „Мнѣ всегда казалось,—говоритъ она Ставрогину въ это роковое утро въ Скворешникахъ, — что вы заведете меня въ какое-нибудь мѣсто, гдѣ живетъ огромный злой паукъ въ человѣческій ростъ, и мы тамъ всю жизнь будемъ на него глядѣть и его бояться. Въ томъ и пройдетъ наша взаимная любовь". И воистину такъ, она не обманываетъ себя, не впадаетъ въ иллюзіи. Ну, а если такъ, то какая же злая сила бросила ее въ объятія Ставрогина? Любовь ли? Но вѣдь не любовь это говоритъ ея языкомъ въ скворешниковское утро, это — не тотъ божественный даръ, который въ эротическомъ осіяніи показуетъ вѣчный образъ любимаго. То не крылья, которыми душа взмываетъ въ вѣчную синеву неба, это—оковы, демонскія чары, это—любовь наизнанку, любовь - ненависть, тоже обладающая ясновидѣніемъ, только не добра, но зла, видящая въ любимомъ и вмѣстѣ ненавидимомъ человѣкѣ не созданіе Божественной любви, но добычу ада, злого паука или „золотушнаго бѣсенка съ насморкомъ изъ неудавшихся", это не эросъ, но антиэросъ, какая-то черная любовь. Вотъ какой любовью любитъ Лиза Ставрогина, и едва ли не такою же и онъ ей отвѣчаетъ.

Ставрогинъ играетъ исключительную роль въ жизни не однѣхъ только женщинъ, но не менѣе, если не болѣе, и мужчинъ. „Вспомните, какъ много значили вы въ моей жизни", въ одинъ голосъ говорятъ ему и Кирилловъ, и Шатовъ, и Петръ Верховенскій, даже Лебядкинъ. Кирилловъ

и Шатовъ въ романѣ сгораютъ въ огнѣ пожара, зажженнаго въ ихъ душахъ Ставрогинымъ. Своей плотью и кровью одѣли они отвлеченныя, какъ бы безхозяйныя идеи, которыя, какъ искры изъ костра, вылетаютъ, фосфорически свѣтящіяся и холодныя, изъ неживущаго Ставрогина, утратившаго личное бытіе и превратившагося въ личину, въ медіумъ. Поэтому-то онъ и становится духовнымъ провокаторомъ, онъ зажигаетъ другихъ тѣмъ, чѣмъ самъ не горитъ и завѣдомо неспособенъ загорѣться,—льдистое отраженіе чужого огня и свѣта. Онъ—актеръ, но не на сценѣ, не въ искусствѣ, а въ жизни. Вѣдь и актеръ есть тоже медіумъ и тоже провокаторъ,—его, какъ живого лица, нѣтъ въ его роли, онъ отдаетъ себя, свой психическій механизмъ, какъ средство, какъ матеріалъ, для медіумическаго воспроизведенія чужого содержанія, которое однако должно отразиться подлиннымъ переживаніемъ въ душѣ его зрителей. Такова природа актера и въ этомъ граница сцены: послѣдняя предполагаетъ, такъ сказать, законный, признанный медіумизмъ, иллюзіонизмъ, зеркальность. Этимъ медіумическимъ, провокаторскимъ характеромъ сцены именно и устанавливается грань между сценическимъ представленіемъ и теургическимъ искусствомъ, какъ оно мыслится въ современныхъ чаяніяхъ: грань эту полагаетъ подлинное перерожденіе, одинаково распространяющееся и на исполнителей, перестающихъ быть пустыми личинами, и на зрителей, перестающихъ, тоже быть пустыми или праздными, пассивными созерцателями. Различіе между сценическимъ искусствомъ и мистеріальнымъ дѣйствомъ опредѣляется, такимъ образомъ, зеркальной призрачностью достиженій перваго и жизненной реальностью второго.

Эта грань ощущается совершенно явственно и теперь въ различіи между богослуженіемъ, литургическимъ обрядомъ, который всегда представляетъ собой и нѣкое дѣйство, реаленъ одинаково и для клира, и для народа, и между сценическимъ представленіемъ, которое, какъ бы ни было оно совершенно, всегда только зеркально, обманчиво и притворно. Сцена есть область дурного идеализма зеркальности и призрачности, въ противоположность реальности литургическаго обряда. Медіумичность, провокація, зеркальность является самой основой сценическаго искусства, въ этомъ его сила, ибо имъ раздвигаются грани эмпирически ограниченной

индивидуальности: въ одной человѣческой кожѣ вмѣщается нѣсколько тѣлъ, на одно лицо можно накладывать много различныхъ гримовъ, но въ этомъ и его ограниченность. Соотвѣтственно своей природѣ, актеръ можетъ быть медіумомъ одинаково и добра, и зла, хотя въ служеніи красотѣ и онъ имѣетъ во всякомъ случаѣ оздоровляющее начало, передъ которымъ никнетъ сила зла. Напротивъ, актерство, перенесенное въ жизнь, неизбѣжно становится провокаціей. Таковъ Ставрогинъ, этотъ актеръ въ жизни, личина личинъ, провокаторъ. Ставрогинъ, по мѣткому опредѣленію Кириллова, „ищетъ бремя“, чтобы осилить свою внутреннюю распрю, справиться съ распадомъ личности, родиться къ жизни, ощутить непризрачную ея реальность, но остается побѣжденнымъ въ этой борьбѣ. И въ послѣднемъ письмѣ къ Дашѣ читаемъ горькое признаніе: „Изъ меня вылилось одно отрицаніе, безъ всякаго великодушія и безъ всякой силы. Даже отрицанія не вылилось. Все всегда мелко и вяло“. И небытіе поглощаетъ свою жертву, мертвую ранѣе смерти. А въ этого мертваго человѣка вѣрило столько людей, съ нимъ связывалось столько надеждъ: марево и навожденіе! *)

Сказаннымъ опредѣляется и роль Ставрогина въ судьбѣ Шатова и Кириллова, въ которыхъ онъ обострилъ заложенную въ нихъ душевную драму, чѣмъ нарушилъ ихъ душевное равновѣсіе. Оба они не въ силахъ выносить зачатый въ душѣ и преждевременно родившійся плодъ, и оба влекутся къ гибели. Шатовъ говоритъ Ставрогину: „Въ Америкѣ я лежалъ три мѣсяца на соломѣ, рядомъ съ однимъ... несчастнымъ и узналъ отъ него, что въ то же самое время, когда вы насаждали въ моемъ сердцѣ Бога и родину, въ то же самое время, даже, можетъ быть, въ тѣ же самые дни вы отравили сердце этого несчастнаго, этого маніака, Кириллова, ядомъ. Вы утверждали въ немъ ложь и клевету и довели разумъ его до изступленія“. И Ставрогинъ под-

*) Въ образѣ Ставрогина Достоевскій даетъ ключъ къ пониманію творчества одного изъ значительнѣйшихъ представителей современнаго искусства—Пабло Пикассо (московская коллекція С. И. Щукина). Демоническое искусство Пикассо показываетъ, *какъ* видитъ Божій міръ и красоту его демонъ и какъ возможна адская мука красотой. Здѣсь мы имѣемъ поразительный примѣръ демонической одержимости крупнаго художника. См. слѣдующій очеркъ.

утверждаетъ: „Ваше предположеніе о томъ, что все это произошло въ одно и то же время, почти вѣрно, ну и что же изъ всего этого? Я васъ ни того, ни другого не обманывалъ“,— искренній и типичный отвѣтъ. Иначе сказать, по опредѣленію Кириллова, „Ставрогинъ, если вѣруетъ, то не вѣруетъ, что онъ вѣруетъ. Если же не вѣруетъ, то не вѣруетъ, что онъ не вѣруетъ“. Конечно, ни Бога, ни родины не насаждалъ и не могъ насаждать Ставрогинъ одинаково какъ въ душѣ Шатова, такъ и въ душѣ Кириллова. Онъ явился для обоихъ искусителемъ, соблазняя ихъ призрачной истиной и призрачнымъ добромъ. Искушеніе всегда имѣетъ дѣло съ полуистиною, выдаваемой за цѣлостную истину, причемъ слѣдствіе въ немъ подставляется въ качествѣ самостоятельной цѣли, такъ что получается погоня, вмѣсто причины, за слѣдствіемъ. Искушеніе обманываетъ, нарушая ладъ и строй цѣлаго, ниспровергая мудрость цѣльности, — цѣломудріе, и такое именно разрушительное дѣйствіе оказываетъ на души Кириллова и Шатова Ставрогинъ, обольщая одного идеей божественности всякаго индивидуальнаго человѣка, а другого — божественности народа. Кирилловъ представляетъ собой одно изъ самыхъ глубокихъ и поразительныхъ порожденій мистическаго генія Достоевскаго, въ немъ раскрываются религіозныя бездны человѣческаго духа. Инженеръ по образованію, Кирилловъ живетъ только религіозными интересами. „Меня всю жизнь Богъ мучилъ“. Характерно еще, что при всѣхъ его сомнѣніяхъ и отрицаніяхъ у него въ сердцѣ остается нетронутой вѣра въ Христа, точнѣе, совершенно исключительная, никакими доводами не оправданная, но въ нихъ и не нуждающаяся любовь къ Нему. Надо думать, что также это было и съ самимъ Достоевскимъ. Въ послѣднемъ разговорѣ съ Петромъ Верховенскимъ Кирилловъ неожиданно ссылается на слова Спасителя: „вотъ *Онъ* сказалъ“. „И онъ съ лихорадочнымъ восторгомъ указалъ на образъ Спасителя, передъ которымъ горѣла лампада“. И дальше слѣдуютъ безумныя и великія слова невѣрующей любви.

„Знаете что, по-моему, вы вѣруете, пожалуй, еще больше попа.—Въ кого? въ *Него*? Слушай,—остановился Кирилловъ, неподвижнымъ, изступленнымъ взглядомъ смотря передъ собой.—Слушай большую идею: былъ на землѣ одинъ день,

и въ серединѣ земли стояли три креста... Слушай. Этотъ человѣкъ былъ высшій на всей землѣ, составлялъ то, для чего ей жить. Вся планета со всѣмъ, что на ней, безъ этого человѣка одно сумасшествіе. Не было ни прежде, ни послѣ Ему такого же, и никогда, даже до чуда. Въ томъ и чудо, что не было и не будетъ такого же никогда". Съ этой изступленной любовью ко Христу пришлось встрѣтиться въ Кирилловѣ и Ставрогину, и въ отношеніи послѣдняго интересна въ особенности слѣдующая черта. Въ разговорѣ Шатова съ Ставрогинымъ имѣется такое упоминаніе: „Не вы ли говорили мнѣ, что если бы математически доказали вамъ, что истина внѣ Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христомъ, нежели съ истиной?"

Въ этой альтернативѣ, которая, очевидно, еще болѣе, чѣмъ для Шатова, предназначается для Кириллова, подъ личиной любви и восторженности заключена тонкая хула и невѣріе: „Не лобзаніемъ ли предаешь Сына Человѣческаго?" Это противопоставленіе Христа, который для вѣрующаго есть Путь, Истина и Жизнь, какой-то отвлеченной истинѣ есть замаскированное кощунство, предназначенное для обмана простодушныхъ сердецъ. Христосъ-Истина здѣсь подмѣнивается кумиромъ, избраннымъ прихотью, капризомъ вкуса, субъективной привязанностью, т.-е. въ концѣ концовъ тоже... своеволіемъ.

Сердце Кириллова съ этой стороны осталось, повидимому, недоступно соблазнамъ Ставрогина: при немъ сохранилась нетронутою и его любовь къ Христу и даже непосредственное чувство Бога, его общее религіозное мірочувствіе. „Я всему молюсь, вырывается признаніе у этого „атеиста",— видите, паукъ ползетъ по стѣнѣ, я смотрю и благодаренъ ему за то, что онъ ползетъ". Вѣроятно, творя эту непрерывно струящуюся изъ него молитву Спинозы, онъ и зажигаетъ лампаду предъ ликомъ того, Кому, помимо вѣдома, молится его душа. Онъ и въ Ѳедькѣ-каторжникѣ, съ которымъ читаетъ Апокалипсисъ, воскрешаетъ религіозную вѣру. И однако Ставрогинъ отравилъ его сознаніе, сдѣлалъ его маніакомъ одной глубокой и важной идеи, которая, завладѣвъ имъ всецѣло, получила богоборческій и бредовой характеръ. Это—идея человѣческой свободы и человѣческой божественности,—„будете какъ боги, знающіе добро и зло".

Есть два пути человѣческой свободы: „да будетъ воля Твоя“, путь, указанный Сыномъ Человѣческимъ, пришедшимъ не во имя Свое, но во имя Отца, и творившій волю не Свою, но Пославшаго Его, и „да будетъ воля моя“, путь своеволія, богопротивленія, опирающагося однако на чувство своей мощи, на сознаніе своей божественности. Есть два пути человѣческой божественности: путь Сына Божія, который „не хищеніемъ считалъ“ быть равенъ Богу, но, себя умаливъ, принялъ „зракъ раба“, послушенъ былъ до смерти крестной, истощивъ Себя и свое Божество,—и путь того, который хочетъ быть противобогомъ, соперникомъ Бога, хищеніемъ стяжавъ и присвоивъ себѣ не свое. Простодушный, наивно отрицающій атеизмъ остается безконечно ниже мистическихъ запросовъ Кириллова: послѣдній не отвергаетъ Бога, но Его не хочетъ, это не атеизмъ, но антитеизмъ, причемъ антитеосъ и есть тотъ, кто себя хочетъ поставить вмѣсто Бога. И для этого второго бога, бога-самозванца, бунтовщика, узурпатора, плагіатора, бунтъ и своеволіе неизбѣжно оказываются аттрибутами божества, самоудостовѣреніемъ въ божественности, ея пробой и осуществленіемъ. „Я три года искалъ аттрибутъ божества моего и нашелъ: аттрибутъ божества моего—своеволіе! Это все, чѣмъ я могу въ главномъ пунктѣ показать непокорность и страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и страшную свободу мою“.

Какъ сатана есть карикатура Бога, такъ и своеволіе есть карикатура свободы, такъ и религіозный бунтъ есть пародія мощи.

Божественная свобода есть Любовь и потому есть Смиреніе. Св. Троица есть предвѣчно осуществляемый актъ Любви-Смиренія, въ которомъ каждая ипостась истощаетъ себя въ смиреніи-любви, чтобы найти себя въ другой, потому для Троичности, этой свободы въ смиреніи, нѣтъ мѣста въ царствѣ раздора и своеволія: сатана есть унитаристъ, космически выпячивающій свое *я*. И самое твореніе міра, какъ актъ божественной любви, обезпечивающій міру и мірочеловѣку всю свободу и отказывающійся ради этой свободы отъ неограниченности божественнаго всемогущества, есть актъ смиренія, самоотверженія: въ „да будетъ“ перваго дня творенія уже предначертаны Голгоѳа и послѣднее божествен-

ное самоистощаніе: „Боже мой, Боже мой, вскую Меня оставилъ?“ Сатана не совмѣстимъ съ свободнымъ міромъ, онъ можетъ хотѣть міра лишь какъ вещь, какъ игрушку, а человѣчество—какъ рабовъ, которыми можно помыкать. Онъ есть всегда притязаніе и претензія, воплощенное ὑπέρ или Ueber: Ueberwelt, Uebermensch, Uebergott, онъ весь—усиліе, зависть, соревнованіе. Ему всегда нужно увѣрять себя и доказывать себѣ эту призрачную и ложную свою божественность. И если аттрибутъ Божества въ томъ, чтобы животворить и воскрешать,—„воскресеніе—документъ истиннаго Бога“ (В. Соловьевъ),—то аттрибутъ противобога есть своевольное разрушеніе безъ силы созиданія. И наиболѣе радикальнымъ оказательствомъ этого самозваннаго божества становится разрушеніе самого себя, собственной жизни, самоубійство по религіознымъ мотивамъ. Вотъ общая схема искушенія Кириллова, которая усложняется и обрастаетъ въ его психологіи, тема эта звучитъ переливаясь въ мистической музыкѣ его души. „Вся свобода будетъ тогда, когда будетъ все равно жить или не жить. Вотъ всему цѣль“. „Богъ есть боль страха смерти. Кто побѣдитъ боль и страхъ, тотъ самъ станетъ богъ“... „Дальше нѣтъ свободы; тутъ все, а дальше нѣтъ ничего. Кто смѣетъ убить себя, тотъ богъ“. Самоубійство, какъ религіозный экспериментъ, какъ доказательство своеволія, съ котораго начнется новая эра въ исторіи человѣчества,—такова идея Кириллова. Но этотъ новый богъ или противобогъ, искушающій Кириллова, есть обманщикъ и самозванецъ, ибо онъ можетъ только разрушать. Онъ не лжетъ въ томъ, что человѣкъ долженъ знать и сознать и свою свободу, и свою мощь, чтобы въ смиреніи самоотреченія отдать ихъ Богу. Ибо и Богъ хочетъ въ сынахъ своихъ имѣть не пасынковъ, не рабовъ и не манекеновъ. Ему нужна не наша пассивность и лѣнь, а наша активность, свобода и мощь. Но когда мы ихъ въ себѣ утверждаемъ, то находимся на остріи ножа, подвергаемся величайшей опасности подмѣновъ, въ которыхъ въ качествѣ свободы появляется своеволіе, въ качествѣ дерзновенія—дерзость, вмѣсто мощи—разрушительный вандализмъ. Такъ и Кирилловъ пьянъ почувствованной свободой и сознанной мощью своей, но онъ и рабъ ея, ибо не знаетъ и не ощущаетъ ея дѣйствительныхъ границъ и подлинной природы, рабъ, ибо утратилъ смире-

ніе, дѣйствительный „аттрибутъ“ Бога-Любви, рабъ потому, что видитъ мощь въ вандализмѣ, самоистребленіи. Украсть жизнь у Бога, объявивъ ее своей собственностью, между тѣмъ какъ она намъ лишь ввѣрена, это есть дѣло самозванца, а не истиннаго человѣкобога: „если нѣтъ Бога, то я богъ“, говоритъ мессія человѣкобожія, „потому что вся воля моя“, но внѣ Бога она есть нуль, небытіе, безсильная, неутолимая жажда. Таковъ остовъ религіозной драмы Кириллова, подобной которой нѣтъ въ міровой литературѣ.

Кирилловъ неизбѣжно утрачиваетъ при этомъ чувство реальности и Бога, и міра, и впадаетъ въ идеалистическій субъективизмъ. Если Богъ лишь идея, которая, подобно времени, можетъ погаснуть въ человѣческомъ умѣ, то и человѣкъ въ своемъ духовномъ мірѣ окутанъ призрачной майей, которая можетъ мѣняться по желанію. „Все хорошо, все. Всѣмъ тѣмъ хорошо, кто знаетъ, что все хорошо. Если бы они знали, что имъ хорошо, то имъ было бы хорошо, но пока они не знаютъ, что имъ хорошо, то имъ будетъ не хорошо... Они не хороши, потому что не знаютъ, что они хороши... надо имъ узнать, что они хороши, и всѣ тотчасъ же станутъ хороши, всѣ до единаго“.

Рядомъ съ Кирилловымъ въ окруженіи Ставрогина стоитъ Шатовъ. Какъ будто съ амвона, слышатся завѣтныя, безконечно волнующія слова его о народѣ—тѣлѣ Божіемъ, о народѣ богоносцѣ. Здѣсь мы имѣемъ одно изъ раннихъ выраженій самыхъ сокровенныхъ вѣрованій и самого Достоевскаго, полнѣе раскрывающихся въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ и въ „Дневникѣ писателя“. Что такое народъ? Какова его религіозная природа? И что представляетъ собой русскій народъ? Достоевскій отвѣчаетъ устами Шатова на эти вопросы вполнѣ опредѣленно, разсматривая эти отвѣты, какъ аксіомы религіознаго міросозерцанія. Народъ есть въ основѣ своей религіозное единство, „тѣло Божіе“, народы создаются ихъ религіями, и углубленное, и обостренное національное самосознаніе неизбѣжно приводитъ къ убѣжденію о богоносности народа. Всякій народъ потенціально богоносенъ, поскольку онъ вынашиваетъ въ себѣ свою религіозную идею, даетъ въ себѣ мѣсто раскрытію божества. Народы живутъ вѣрою, ею они слагаются и съ утратой ея разлагаются. Конкретность, индивидуальная напряженность

національно религіознаго самосознанія не позволяетъ ограничиться лишь отвлеченно резонирующими утвержденіями о равенствѣ и равноцѣнности всѣхъ народовъ передъ Богомъ, ибо это не дѣлаетъ ихъ равноцѣнными передъ человѣкомъ. Съ отказомъ отъ своего лица не мирится живое чувство своего собственнаго національнаго призванія. Выраженное же отъ имени перваго лица, оно неизбѣжно получаетъ еще дополнительный обертонъ, именно сознаніе исключительности, единственности своего призванія и значенія. Такова горячая, живая, не резонирующая вѣра. Приблизительно такой порядокъ идей съ потрясающей силой выраженъ въ рѣчахъ Шатова, причемъ самыя эти идеи были заронены въ немъ въ моментъ духовнаго кризиса, года за два-три передъ тѣмъ, Ставрогинымъ. Шатовъ въ извѣстномъ смыслѣ тоже есть одно изъ реальныхъ отображеній Ставрогина, его вампирныхъ двойниковъ, которыхъ онъ напустилъ кругомъ себя, а они присасывались къ сердцу и пили кровь своихъ плѣнниковъ,—Шатова, какъ и Кириллова. Насколько послѣдній сталъ маніакомъ человѣкобожія, настолько же первый становится маніакомъ національной идеи. Если присмотрѣться ближе, то всѣ пламенныя утвержденія Шатова, какъ будто содержащія истинныя, а въ нѣкоторомъ родѣ даже аксіоматическія положенія, страдаютъ, однако, религіозной двусмысленностью, представляютъ рядъ искаженій, подобно тому, какъ въ слегка искривленномъ зеркалѣ путемъ малозамѣтныхъ удлиненій и расширеній получается, при большомъ сходствѣ, и именно въ силу такого сходства, обидная карикатура. Такое кривое зеркало представляетъ собой, конечно, не Шатовъ, но Ставрогинъ, обострившій въ немъ до такой степени именно эту проблему. Мы знаемъ изъ романа, что Шатовъ загорѣлся религіозной идеей національности въ такое время, когда онъ еще не имѣлъ вѣры въ Бога, хотя и страстно хотѣлъ ее имѣть; въ народъ-богоносецъ онъ повѣрилъ раньше, чѣмъ повѣрилъ въ Бога, и этотъ призракъ, за которымъ онъ погнался, и эта мечта, на которую онъ затратилъ хотя и несложныя и небогатыя, но сосредоточенныя силы своего духа, исказили его духовную личность. Онъ тоже сдѣлался жертвой провокаціи и обмана,—невѣрующій проповѣдникъ идеи народа богоносца. Отсюда понятна столь жгучая его потребность опереться на Ставро-

гина, оттого Богъ у него, дѣйствительно, становится аттрибутомъ національности. Дѣлая столь чрезмѣрное удареніе на идеѣ особности, національности религіи, Шатовъ впадаетъ въ явный конфликтъ съ христіанствомъ, проповѣдь котораго обращена ко всѣмъ языкамъ. Шатовъ стоитъ поэтому на ветхозавѣтной или даже политеистической точкѣ зрѣнія, допускающей множество равноправныхъ, борющихся между собою національныхъ боговъ. „Богъ есть синтетическая личность всего народа, взятаго съ начала его и до конца. Никогда еще не было, чтобы у всѣхъ или у многихъ народовъ былъ одинъ общій Богъ, но всегда и у каждаго былъ особый. Чѣмъ сильнѣе народъ, тѣмъ особливѣе богъ". Ясно, что, исходя изъ этихъ положеній, нельзя подойти къ христіанству, какъ религіи языковъ, а, слѣдовательно, нельзя приблизиться и къ вопросу о „русскомъ Христѣ". Въ Шатовѣ нарушено религіозное равновѣсіе, то, что должно быть лишь производнымъ, заняло мѣсто основного,—произошло смѣшеніе религіознаго центра. Религіозное искушеніе состоитъ здѣсь въ этомъ нарушеніи духовныхъ пропорцій, благодаря которому частичная истина, получая непринадлежащее ей мѣсто, изъ полуистины становится ложью. Въ христіанствѣ идеѣ національности безспорно принадлежитъ свое опредѣленное мѣсто, но если самое христіанство понимается и истолковывается лишь изъ идеи національности, а не изъ Христа, какъ единаго, живого и пребывающаго центра, то, очевидно, мы имѣемъ подмѣнъ: уже не народъ—тѣло Божіе, но сама вѣра дѣлается тѣломъ народа. Шатовъ поистинѣ оказывается идеологическимъ предшественникомъ того болѣзненнаго теченія въ русской жизни, въ которомъ націонализмъ становится выше религіи, а православіе нерѣдко оказывается средствомъ для политики. Этотъ уклонъ былъ и въ Достоевскомъ, который зналъ его въ себѣ и художественно объективировалъ въ образѣ Шатова этотъ соблазнъ бѣса націонализма, прикрывающагося религіознымъ облаченіемъ. Этотъ соблазнъ подстерегаетъ всякаго, чье сердце бьется любовью къ родинѣ, ибо національное чувство неизбѣжно раздирается этой антиноміей,—исключительности и универсализма,—и, по совѣсти говоря, кто изъ тѣхъ, въ комъ оно живо, не знаетъ въ тайникахъ души Шатова? Это тотъ самый старинный соблазнъ, какимъ все время искушался

народъ Божій, возомнившій о себѣ, что не онъ избранъ Іеговой, но Іегова избранъ имъ. Что же касается Ставрогина, то для него Шатовъ,—не лихорадочный, маніакальный, фанатическій, но здоровый, уравновѣшенный, вѣрующій Шатовъ,—есть то, въ чемъ онъ самъ видитъ спасеніе отъ демона небытія, чѣмъ бы онъ самъ хотѣлъ стать, но, однако, не можетъ.

„Не шутилъ я съ вами тогда,—говоритъ Шатову Ставрогинъ,—убѣждая васъ, я, можетъ, еще больше хлопоталъ о себѣ, чѣмъ о васъ". „Если бы я вѣровалъ,—прибавляетъ онъ позже,—то, безъ сомнѣнія, повторилъ бы это и теперь; я не лгалъ, говоря какъ вѣрующій". Ставрогинъ головой отлично знаетъ, гдѣ спасеніе, но она отдѣлена у него отъ сердца, и отъ этого знанія не родится духовнаго плода. Такъ бѣсы узнавали мимоходящаго Христа и кричали черезъ бѣсноватыхъ: „Ты Христосъ, сынъ Бога Живого", но Онъ запрещалъ имъ эти безплодныя признанія. Въ душѣ Шатова Ставрогинъ могъ лишь вызвать бурю, поразивъ его воображеніе и помѣшавъ ему дорасти, созрѣть до своей идеи. Дѣломъ Ставрогина и здѣсь оказалась духовная провокація.

Надломленный своимъ прошлымъ и отравленный чарами Ставрогина, Шатовъ однако принадлежитъ къ уже исцѣляющимся, онъ судорожно припалъ къ „ногамъ Іисусовыхъ", и его коснулась исцѣляющая рука: онъ выпрямляется и вырастаетъ на глазахъ,—тому свидѣтельствомъ раздирающая душу повѣсть о возвращеніи жены, рожденіе ребенка и смерть Шатова,—эта потрясающая *Ночь*. Свѣтозарная молнія разрѣзаетъ тьму, въ душѣ Шатова звенитъ гимнъ любви, радости, всепрощенія,—онъ исцѣленъ. Но въ эту минуту злобная и мстительная рука направляетъ на него пистолетъ простоватаго Эркеля... Не суждено было Шатову повѣдать людямъ о своемъ исцѣленіи.

Около Ставрогина, какъ кругомъ великаго свѣтила малое, обращается и Петръ Верховенскій. Его можно назвать провокаторомъ политическимъ. При этомъ онъ отнюдь не есть предатель изъ-за корысти, не трусъ, онъ даже энтузіастъ: по компетентному опредѣленію Ставрогина, онъ способенъ на жертвы и все время въ сущности играетъ съ опасностью. И, однако, въ то же время онъ циникъ, который откровенно презираетъ и водитъ за носъ свои „пятерки", разсматривая

ихъ, какъ пушечное мясо. Потому онъ такъ хладнокровно перешагиваетъ черезъ убійства и при этомъ вовсе не ощущаетъ какихъ-нибудь „проблемъ“ или сомнѣній, укоровъ совѣсти. Какъ будто у него кѣмъ-то выѣдено нравственное нутро, а въ мозгу засѣла одна лишь фанатическая и фантастическая идейка. Подъ маской демократа, эгалитариста и соціалиста онъ совершенно откровенно третируетъ всѣхъ, разсматривая людей, какъ шашки въ шахматномъ ходѣ. Надъ всѣмъ царитъ у него одна холодная, насмѣшливая презрительная воля. Но при этомъ и трезвый, расчетливый въ злодѣйствѣ Верховенскій, въ дѣйствительности, есть маніакъ и одержимый. И онъ ощущаетъ себя сверхчеловѣкомъ и человѣкобогомъ отнюдь не менѣе Кириллова, и это самочувствіе создаетъ изъ него органическаго противника демократической идеи, которая годится ему лишь для офиціальнаго политическаго ханжества. Онъ готовъ разрѣшить для человѣческаго стада демократію, его осчастливить, онъ позволяетъ ему устраиваться въ своемъ муравейникѣ, при условіи повиновенія его диктатурѣ. Образъ Великаго Инквизитора просвѣчиваетъ въ Верховенскомъ. Это впечатлѣніе еще восполняется отъ соціальныхъ построеній Шигалева, уже вполнѣ опредѣленно содержащихъ основную мелодію „Легенды о великомъ инквизиторѣ“. Вотъ какъ излагаетъ идеи Шигалева хромой. „Онъ предлагаетъ въ видѣ конечнаго разрѣшенія вопроса—раздѣленіе человѣчества на двѣ неравныя части. Одна десятая доля получаетъ свободу личности и безграничное право надъ остальными девятью десятыми. Тѣ же должны потерять личность и обратиться вродѣ какъ въ стадо и при безграничномъ повиновеніи достигнуть рядомъ перерожденій первобытной невинности, вродѣ какъ бы первобытнаго рая, хотя, впрочемъ, и будутъ работать“. Шигалевскія же рѣчи въ самозабвеніи повторяетъ и самъ Верховенскій въ сценѣ съ Ставрогинымъ. Именно это человѣкобожеское самосознаніе и ставитъ Верховенскаго „по ту сторону добра и зла“, онъ считаетъ, что для него все позволено, всякія, хотя бы самыя рискованныя и необычныя средства, а это-то самочувствіе и дѣлаетъ изъ него провокатора и въ политическомъ смыслѣ. Провокаторъ—предатель, „сотрудникъ“, за деньги выдающій тайны партіи, есть вырожденіе этого типа, его оборотная сторона, или его осложненіе и загрязненіе,

впрочемъ, вѣроятно, и неизбѣжное. Но мотивами одной низости и мелкой корысти его никоимъ образомъ не объяснить, и въ его основѣ должно лежать сверхчеловѣческое самобожеское самочувствіе Верховенскаго, для котораго нѣтъ преградъ на пути къ облагодѣтельствованію человѣческаго стада, насмѣшливо ведомаго къ „земному раю“.

Верховенскій остается совершенно послѣдователенъ и искренъ и въ своей лживости, и въ своемъ авантюризмѣ, и въ своей отвагѣ, которой нельзя же отрицать,—онъ служитъ своей идеѣ. И если онъ ужасенъ и даже омерзителенъ, то потому, что ужасна его идея. Несмотря на внѣшность шута, онъ всегда серьезенъ и сосредоточенъ до послѣдней степени; онъ презираетъ людей, покрытъ кровью и весь въ преступленіяхъ, но остается преданъ своей идеѣ до самоотверженія. Онъ способенъ ради нея и къ личному самоустраненію, да онъ и вѣритъ-то собственно не въ себя, не въ свою силу, но въ Ставрогина, въ „Ивана-Царевича“, которому цѣлуетъ въ самозабвеніи руку; мечту о немъ онъ взлелѣялъ въ своей душѣ и въ нее увѣровалъ: человѣкобогъ, преклоняющій колѣни передъ сверхчеловѣкобогомъ! „Ставрогинъ, вы—красавецъ!—вскричалъ Петръ Степановичъ почти въ упоеніи,—знаете ли, что вы красавецъ! Въ васъ всего дороже то, что вы иногда про это не знаете. О, я васъ изучилъ! Я на васъ часто сбоку, изъ угла гляжу... Вы мой идолъ!.. Вы именно таковъ, какого надо. Мнѣ, мнѣ именно такого надо, какъ вы. Я никого, кромѣ васъ, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я червякъ... Мнѣ вы, вы надобны, безъ васъ я нуль. Безъ васъ я муха, идея въ склянкѣ, Колумбъ безъ Америки“.

„Нѣтъ на землѣ иного какъ вы! Я васъ съ заграницы выдумалъ; выдумалъ на васъ же глядя“.

Ставрогинъ „значитъ“ для Верховенскаго не меньше, если не больше, чѣмъ для Шатова и Кириллова, онъ есть его выявленное я, его проекція во внѣ, живой „самозванецъ“. Но неужели же всѣ такъ слѣпы, неужели и трезвый, расчетливый Верховенскій не видитъ, что Ставрогинъ совсѣмъ не то, что ему нужно, не видитъ, что Ставрогинъ пустое мѣсто, отдушина для инспираціи зла, медіумъ? Но потому-то этого не видитъ и Верховенскій, что во основѣ онъ вовсе не трезвъ, онъ одержимъ, какъ и всѣ остальные, для него

Ставрогинъ тоже есть только зеркало, двойникъ. Тотъ самозванецъ, котораго хочетъ найти въ Ставрогинѣ Верховенскій, конечно, есть онъ самъ, а еще болѣе тотъ, кто имъ владѣетъ,—настоящій и подлинный самозванецъ.

Такимъ образомъ, провокаторъ самъ оказывается жертвой провокаціи, одержащая его сила зла не встрѣчаетъ въ немъ сопротивленія и, превращая его въ свою личину или „скорлупу“, дѣлаетъ его своимъ орудіемъ. И постольку то движеніе, которое порождается и руководится Верховенскими, есть порожденіе духовной провокаціи, въ которой лишь однимъ изъ частныхъ случаевъ является провокація политическая:

Хоть убей, слѣда не видно.
Сбились мы, что дѣлать намъ?
Въ полѣ бѣсъ насъ водитъ видно
Да кружитъ по сторонамъ.

Этими строками Пушкина, взятыми эпиграфомъ къ „Бѣсамъ“, опредѣляется и общественная философія романа. Революція въ немъ разсматривается, какъ религіозная драма, борьба вѣры съ невѣріемъ, столкновеніе двухъ стихій въ русской душѣ. Правъ или неправъ Достоевскій въ своемъ пониманіи религіозной природы русской революціи? Очевидно во всякомъ случаѣ, что это не есть вопросъ политическаго ученія или соціальной доктрины, но прежде всего вопросъ религіознаго міропониманія. Существенна здѣсь совсѣмъ не политическая доктрина самого Достоевскаго (которая къ тому же отсутствуетъ въ романѣ), но религіозный діагнозъ той интеллигенціи, которой принадлежитъ духовно руководящая роль въ русской революціи. Поэтому вдумчивое отношеніе къ проблемѣ Достоевскаго требуетъ прежде всего совершенно освободить ее отъ политики и вообще отъ связи съ какимъ-либо политическимъ міровоззрѣніемъ (вѣдь, не забудемъ, что одержимыми представлены не только „соціалъ-революціонеръ“ Верховенскій, но и „черносотенецъ“ Шатовъ). Вопросъ о религіозномъ смыслѣ революціи поставленъ въ „Бѣсахъ“ такъ: является ли въ ней духовно опредѣляющимъ человѣкобожіе, которое силою вещей становится демоническимъ, переходитъ въ одержимость? Ставрогинъ и Верховенскій, орудіе и жертва духовной провокаціи, есть ли для нея существенный симптомъ или только случайное явле-

ніе, накипь? Вопросъ этотъ, который за четверть вѣка до революціи съ такимъ изумительнымъ ясновидѣніемъ поставилъ Достоевскій, можно на языкъ нашихъ историческихъ былей перевести такъ: представляетъ ли собою Азефъ-Верховенскій и вообще азефовщина лишь случайное явленіе въ исторіи революціи, болѣзненный наростъ, котораго могло и не быть, или же въ этомъ обнаруживается коренная духовная ея болѣзнь? Страшная проблема Азефа во всемъ ея огромномъ значеніи такъ и осталась не оцѣненной въ русскомъ сознаніи, отъ нея постарались отмахнуться политическимъ жестомъ. Между тѣмъ Достоевскимъ уже наперед была дана, такъ сказать, художественная теорія Азефа и азефовщины, поставлена ея проблема. Конечно, возможно не соглашаться съ Достоевскимъ въ оцѣнкѣ симптоматическаго значенія нащупанныхъ имъ явленій, можно видѣть въ нихъ не духовное существо русской революціи, но ея болѣзнь. Пусть такъ, пусть Достоевскій заблуждается въ своемъ историческомъ сужденіи, пусть этотъ романъ будетъ не о русской революціи, но о болѣзни русской души. Но и тогда остается внѣ всякаго спора и его глубокая жизненная правда, и величайшая важность того художественнаго анализа, которому подвергнута здѣсь проблема „одержимости“, утраты духовнаго центра. И нынѣ, когда художникъ своими образами снова ставитъ предъ русскимъ обществомъ тотъ же вопросъ, его стараются заглушить надругательствомъ надъ Достоевскимъ, топаньемъ, кашлемъ, протестами. Нѣтъ, романъ „Бѣсы“ нуженъ современной Россіи не меньше, чѣмъ раньше, должна же она углубиться въ себя и совершить μετανοεία, переворотъ въ мысляхъ и чувствахъ, то „покаяніе“, о которомъ говорится въ самомъ началѣ евангельской проповѣди. Достоевскій приносилъ въ этомъ романѣ покаяніе за свою родину, по образу боговидца Моисея, который прекословилъ Богу, споря за народъ свой. „И возвратился Моисей къ Господу и сказалъ: о, (Господи!) народъ сей сдѣлалъ великій грѣхъ, сдѣлалъ себѣ золотого бога; прости имъ грѣхъ ихъ; а если нѣтъ, то изгладь и меня изъ книги Твоей, въ которую Ты меня вписалъ“ (Исходъ, 32, 31—32).

Таково основное содержаніе трагедіи „Бѣсы“. Трагедія смотритъ на жизнь съ высоты, и это возвышеніе, какъ духовное освобожденіе, переживается прежде всего ея авто-

ромъ, когда ему удается художественно объективировать, изнести изъ нѣдръ своего духа его муку и его расколъ. Таково и было отношеніе Достоевскаго къ „Бѣсамъ“. Популярнымъ писателемъ нашихъ дней недавно было заявлено, что Достоевскій хотя и геній, но злой геній, который долженъ быть взятъ подъ надзоръ полиціи нравовъ. Въ этомъ понятіи „злой геній“ я вижу contradictio in adjecto и въ свидѣтели призову Пушкина, устами Моцарта опредѣлившаго непорочность генія:

Онъ же геній,
Какъ ты да я, а геній и злодѣйство
Двѣ вещи несовмѣстныя.

И дѣйствительно, истинный геній, тотъ, который имѣетъ родиной „отчизну пламени и слова“, не можетъ быть злымъ, не можетъ быть лживымъ въ своей естественной боговдохновенности. Конечно, носитель генія можетъ имѣть и пороки, и страсти, вообще геніальность не предполагаетъ необходимо личной святости, но поскольку онъ творитъ геніально, онъ поднимается надъ личной своей ограниченностью, и поэтому приравниваніе Достоевскаго, какъ генія, одному изъ его созданій есть просто сужденіе дурного вкуса. Къ сожалѣнію, эта точка зрѣнія нашла и вполнѣ серьезнаго выразителя въ лицѣ біографа Достоевскаго Н. Н. Страхова; въ недавно опубликованномъ письмѣ къ Л. Н. Толстому *) Страховъ даетъ самую уничтожающую характеристику личности Достоевскаго, которая производитъ особенно тяжелое впечатлѣніе въ устахъ человѣка правдиваго и къ нему близкаго. Отдавая должное моральнымъ качествамъ Страхова, я все-таки нахожу въ ней признаки неоспоримой ограниченности и близорукости: несложному и раціональному Страхову была слишкомъ чужда и несимпатична вся противорѣчивая сложность личности Достоевскаго съ ея провалами, подпольемъ, эпилепсіей не только въ нервахъ, а и въ моральномъ характерѣ, но и съ ея солнечными озареніями и пророческими прозрѣніями. Плохо ощущая послѣднее, Страховъ отталкивался отъ перваго, оттого изображеніе Достоевскаго, сдѣланное къ тому же въ письмѣ къ прямолинейно

*) *Современный Міръ*, октябрь 1913 г., стр. 307—9.

морализирующему Толстому, и носитъ столь непріятный привкусъ. Въ этомъ письмѣ Достоевскій приравнивается своимъ героямъ. „Лица, наиболѣе на него похожія, это герой „Записокъ изъ подполья“, Свидригайловъ въ „Преступленіи и наказаніи“ и Ставрогинъ въ „Бѣсахъ“ *). Когда Страховъ характеризуетъ Достоевскаго по личнымъ впечатлѣніямъ, съ нимъ трудно спорить, потому что лично мы уже не можемъ знать Достоевскаго; однако въ правѣ находить эту характеристику музыкально детонирующей. Но, когда на-ряду съ этимъ примѣняется и только что указанный пріемъ, мы можемъ уже судить и протестовать противъ невѣрности и близорукости этого утвержденія, и даже болѣе того, этотъ пріемъ дѣлаетъ сомнительной цѣнность и всего остального разсужденія. Нѣтъ сомнѣнія, что всѣми „бѣсами“, о которыхъ разсказываетъ Достоевскій въ своемъ романѣ, былъ одержимъ онъ самъ, и всѣ его герои, въ извѣстномъ смыслѣ, суть тоже онъ самъ, во всей антиномичности его духа. И ту духовную борьбу, которая раздираетъ Россію, онъ изживалъ въ своемъ всеобъемлющемъ духѣ. Но поскольку онъ художественно понималъ и объективировалъ ее, онъ уже освобождался и возвышался надъ нею: когда говорятъ, что самъ Достоевскій—это Ѳедоръ Карамазовъ или Ставрогинъ, или Свидригайловъ, забываютъ, что каждый изъ нихъ, исчерпываясь и ограничиваясь даннымъ своимъ устремленіемъ, себя не видитъ и не можетъ написать ни своего художественнаго автопортрета, ни всего остального содержанія романовъ. Достоевскій не былъ святымъ или праведникомъ, въ его душѣ шла ужасная борьба Бога съ дьяволомъ, но, вѣрю, онъ вышелъ изъ нея не побѣжденнымъ, а побѣдителемъ. Вѣдь ужъ если приравнивать Достоевскаго его героямъ, то отчего же не сказать, что въ

*) Здѣсь же имѣется и такое сужденіе, невѣрность котораго ясна для всякаго, проникавшаго въ творчество Достоевскаго: „При животномъ сладострастіи у него не было никакого вкуса, никакого чувства женской красоты и прелести“ (много ли его было у произносящаго этотъ судъ?). Разсказъ Достоевскаго Висковатову (представляющій аналогію съ разсказомъ Тургеневу) о растлѣніи дѣвочки во всякомъ случаѣ требуетъ провѣрки, ибо могъ быть „надрывомъ“ самоуничиженія,—при болѣзненной сложности характера Достоевскаго возможна и прямая клевета на себя.

немъ есть не только Ѳедоръ Карамазовъ или Свидригайловъ, но и Идіотъ, и Хромоножка, и Алеша, и Зосима, а, главное, Тотъ, Кому зажигалъ лампаду Кирилловъ и Кого заточилъ въ темницу Великій Инквизиторъ. Вѣдь коли давать вѣру художественному генію и его правдивости, то надо давать ее до конца. А это значитъ, что душа Достоевскаго не была въ томъ мракѣ, въ которомъ находится Ставрогинъ, или въ томъ гніеніи, въ какомъ живетъ Ѳедоръ Карамазовъ, хотя она знала эти состоянія, какъ свою болѣзнь, и спасалась отъ нея „у ногъ Іисусовыхъ“. „Не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные“, „не къ праведникамъ пришелъ Я, но къ грѣшникамъ“, — говорилъ Тотъ, Кто былъ окруженъ блудниками, грѣшниками и мытарями, Кто исцѣлялъ бѣсноватыхъ, и Онъ приходилъ вечерять и къ той многострадальной душѣ, въ которой жилъ „легіонъ“, ее сотрясавшій. И, чувствуя Его приближеніе, больной начиналъ видѣть свою болѣзнь, понимать свою одержимость и тѣмъ уже освобождался отъ нея. Этотъ предразсвѣтный часъ въ жизни исполинской русской души и запечатлѣнъ въ романѣ „Бѣсы“.

Трупъ красоты.

По поводу картинъ Пикассо.

(1914).

...„Вижду въ гробѣхъ лежащую по образу Божію созданную нашу красоту безобразну, безславну, не имущую вида“...

(Изъ погребальныхъ пѣснопѣній).

Картинная галлерея С. И. Щукина въ Москвѣ содержитъ много шедевровъ французской живописи, въ которыхъ отразились смѣлыя и подчасъ парадоксальныя исканія современнаго искусства. Однако большинство этихъ исканій и достиженій остаются въ чисто художественной, эстетической плоскости, многія изъ этихъ картинъ непритязательно волнуютъ и радуютъ глазъ пѣвучестью и роскошнымъ великолѣпіемъ своихъ красокъ. Наивно и бездумно онѣ поютъ славу красотѣ, какъ птица радостно щебечетъ при встрѣчѣ свѣтлаго утра, веселыя какъ птица и, какъ она же, безхитростныя, наивныя, простодушныя. Утреннія думы, солнечныя пѣсни.

Не лишено эстетически-сантиментальной афектаціи такое воспріятіе міра, это нѣсколько наивничающее въ своемъ эстетизмѣ міропониманіе, которое, по старому словоупотребленію, легче всего было бы назвать антично-языческимъ, если бы мы не знали теперь, что древніе вѣдали свой terror antiquus и ужъ вовсе не были поющими птицами и наивными дѣтьми. Такое чисто эстетическое міровоспріятіе, при всей обаятельности его чаръ и неотразимости его художественныхъ аргументовъ, является все же наивничаньемъ,

недозволительнымъ нашему серьезному, утомленному, осознавшему трагическую сторону жизни вѣку. Служеніе красотѣ отнюдь не всегда приводитъ къ эстетизму, въ которомъ выражается нѣкоторая разслабленность духа, дурная женственность, а кромѣ того, чувствуется и нѣкоторая неискренность,—гримировка. Современному человѣку въ извѣстномъ смыслѣ непозволительно міроощущеніе Матиса, завороженнаго пѣніемъ своихъ красокъ, влюбленнаго въ свою палитру, или даже экзотическаго Гогена, спасающагося на Таити отъ болѣзни европеизма.

Но этотъ „златотканный покровъ" красоты, наброшенный „надъ безымянною бездной" хаоса, совлекается мощной рукой, и эстетизирующему міроощущенію здѣсь же дается суровая и убійственная критика, исходящая именно отъ искусства. Критиковать художника вполнѣ убѣдительно можетъ только художникъ, не словами, но образами, искусству эстетизирующему противопоставляя искусство уродливаго и гнуснаго. Эту антитезу мы имѣемъ какъ разъ въ предѣлахъ галлереи Щукина.

Творчество Матиса, Гогена, Сезана, Ренуара и др. есть сверкающій красками день, про который хочется сказать словами поэта:

На міръ таинственный духовъ
Надъ этой бездной безымянной
Покровъ наброшенъ златотканный
Высокой волею боговъ.
День—сей блистательный покровъ,
День—земнородныхъ оживленье,
Души болящей исцѣленье,
Другъ человѣковъ и боговъ.

Когда же вы входите въ комнату, гдѣ собраны творенія Пабло Пикассо (род. въ 1882 г.), васъ охватываетъ атмосфера мистической жути, доходящей до ужаса. Покрывало дня, съ его успокоительной пестротою и красочностью, отлетаетъ, васъ объемлетъ ночь, страшная, безликая, въ которой обступаютъ нѣмые и злые призраки, какія-то тѣни. Это—удушье могилы.

Но меркнетъ день, настала ночь,—
Пришла—и съ міра рокового
Ткань благодатнаго покрова

Содравъ отбрасываетъ прочь,
И *бездна* вамъ обнажена
Съ своими страхами и мглами,
И нѣтъ преградъ межъ ней и нами,
Вотъ отчего намъ ночь страшна.

Творчество Пикассо и есть эта ночь, безлунная и беззвѣздная, оно столь же мистично, какъ и она. Притомъ это мистика не содержанія, не сюжета (совсѣмъ наоборотъ,— сюжеты эти весьма обычны, даже тривіальны, преимущественно это женское тѣло, одѣтое или обнаженное, и разная nature morte), но самой кисти, красокъ, мазка; мистична насквозь самая природа его творчества. Это есть, если не религіозная, то ужъ во всякомъ случаѣ мистеріальная живопись, нѣчто иконографическое, хотя и въ совершенно особенномъ смыслѣ. Несмотря на быстрое развитіе и радикальное измѣненіе пріемовъ творчества Пикассо, по духовному содержанію оно совершенно однотонно и съ начала до конца проникнуто однимъ чувствомъ—нарастающей тоски и ужаса бытія. Въ Пикассо, неоспоримо, есть мощь, онъ не старается только показаться сильнымъ (какъ, съ легкой руки Ницше, нынче дѣлаютъ многіе), его кисть подлинно могуча; какъ „взыскательный художникъ", онъ упорно чеканитъ, доводя до предѣльнаго совершенства, соотвѣтствующую заданію форму и въ этой работѣ надъ формой проявляетъ настойчивость великаго мастера. Этотъ молодой художникъ, родомъ испанецъ съ примѣсью мавританской крови (очень существенная черта!), прошелъ уже длинный путь художественнаго развитія, всѣ основные этапы котораго можно прослѣдить въ этой комнатѣ. Произведенія ранняго періода, писанныя съ большимъ мастерствомъ и силой, но въ обычныхъ реальныхъ тонахъ (сюда относятся „Пьяница", два мужскихъ портрета, „Старый еврей съ мальчикомъ", „Свиданіе" и др.), отличаются острой, нечеловѣческой почти тоской въ глазахъ и какой-то музыкой тоски въ фигурахъ. Далѣе идутъ произведенія средняго, кубистическаго періода, которыя производятъ наиболѣе сильное впечатлѣніе и составляютъ пока кульминаціонный пунктъ творчества художника. Вотъ задумчивая „Изабо", скованная какой-то желѣзной тоской, вотъ тоскующая и еще вызывающая острую жалость „Сидящая женщина", далѣе идутъ уже демониче-

скіе образы. Вотъ „Нагая женщина съ пейзажемъ“, изогнувшаяся въ уродливо-эротической позѣ,—ноги словно лопасти амфибіи, грузная, тяжелая, расползающаяся на части: злобный цинизмъ и вызовъ растлѣнія, бунтъ трупности и гнили. Вотъ „Женщина послѣ бала“, грузно сидящая на креслѣ и злобными глазами уставившаяся вдаль, — какъ идутъ здѣсь эти красочныя глыбы, между собою не спаянныя, для изображенія этого вампира, у котораго отъ тѣла осталась одна злоба да геометрія. Вотъ „Дама съ вѣеромъ“, вся изъ треугольниковъ и геометрическихъ фигуръ, злобная, насмѣшливая и нечеловѣческая. Вотъ три женщины, словно кошмарныя видѣнія въ багрово пламенѣющихъ тонахъ, тяжело застыли въ пляскѣ. Вотъ ужасная „фермерша“, состоящая изъ нѣсколькихъ геометрическихъ булыжниковъ, вся—тяжесть и косность. Здѣсь тѣло потеряло свою теплоту, жизнь и ароматъ, превратившись въ фигуры, въ геометрію, въ глыбу; жизнь утратила движеніе и застыла въ какой-то гримасѣ; плоть съ какимъ-то демоническимъ аскетизмомъ изсушена и обезкровлена. Это — духовность, но духовность вампира или демона: страсти, даже и самыя низменныя взяты здѣсь въ чисто духовной, безплотной сущности, совлеченныя тѣлесности. Здѣсь проявленъ совсѣмъ особый, нечеловѣческій способъ видѣнія и воспріятія плоти, дурной спиритуализмъ, презирающій и ненавидящій плоть, ее разлагающій, но въ то же время вдохновляющій художника, который, по ироніи вещей, все же говоритъ только въ образахъ плоти и черезъ плоть. Произведенія этого второго періода, съ точки зрѣнія техническихъ, художественныхъ и особенно красочныхъ достиженій, вѣроятно, имѣютъ большое значеніе. Но не менѣе поразительна ихъ мистическая мощь и содержаніе, которое настолько значительно, что быстро забывается парадоксальная, преднамѣренная уродливость кубическаго письма, просто перестаешь его замѣчать,—явный знакъ соотвѣтствія данной формы своему содержанію и, въ этомъ смыслѣ, высокой художественности произведенія. Трудно дать понятіе объ этихъ картинахъ безъ воспроизведеній, притомъ въ краскахъ. Господствующая ихъ тема есть, безспорно, женщина, сама Женственность, художественно схватываемая и постигаемая подъ разными ликами. Какъ же видитъ, какъ ощущаетъ художникъ эту Женственность?

Въ этомъ ключъ къ уразумѣнію его творчества, ибо Женственность, Душа міра, есть материнское лоно искусства, а вмѣстѣ и его любовь. Она предстаетъ въ творчествѣ Пикассо въ несказанномъ поруганіи, какъ уродливое, отяжелѣвшее, расползающееся и разваливающееся тѣло, вѣрнѣе сказать, трупъ красоты, какъ богоборческій цинизмъ („Женщина съ пейзажемъ"), дьявольская злоба („Послѣ бала"), разлагающійся астральный трупъ („Дама") съ змѣиною насмѣшкой колдуньи („Дама съ вѣеромъ"). И всѣ эти лики живутъ, представляя собой нѣчто вродѣ чудотворныхъ иконъ демоническаго характера, изъ нихъ струится мистическая сила; если долго смотрѣть на нихъ, испытывается родъ мистическаго головокруженія. Они изображены съ такой художественной убѣдительностью и мистической подлинностью, что невозможно ни на минуту сомнѣваться въ искренности самого пѣвца „Прекрасной дамы" въ демоническомъ стилѣ и въ мистическомъ реализмѣ его искусства. Интересно, что по-своему столь же сильное и мистическое впечатлѣніе производятъ и другія картины этой эпохи, съ самымъ безобиднымъ содержаніемъ: nature morte, бутылка съ стаканомъ, вазы съ фруктами. Та же непросвѣтленная и безпросвѣтная тяжесть, та же мистическая жуть и тоска. Изъ всѣхъ нихъ истекаетъ нѣкая черная благодать, ощущающаяся въ этой комнатѣ почти до физической осязательности. Эти „черныя иконы" по силѣ и мистической жути даже напоминаютъ нѣкоторые изъ египетскихъ идоловъ, изображающихъ священныя животныя (см. въ египетскомъ отдѣлѣ музея Имп. Александра III). Какой же адъ долженъ носить въ душѣ самъ художникъ, если таковы ея эманаціи, если подъ впечатлѣніемъ его твореній ночью приходится переживать кошмаръ! Ни одного свѣтлаго луча въ этой мертвой и скорбной пустынѣ, опаленной адскимъ огнемъ. Кстати сказать, излюбленныя краски палитры Пикассо, которыми онъ владѣетъ въ совершенствѣ, суть багрово-красная и землисто-оранжевая цвѣта недобраго значенія въ „аурѣ").

Для меня остается неясенъ смыслъ и значеніе самаго послѣдняго періода творчества Пикассо, когда онъ сталъ писать преимущественно nature morte, притомъ въ разложеніяхъ. Что значитъ: особое ли воспріятіе въ четырехмѣрномъ пространствѣ и его проекція на плоскости, или же это

образы „оккультнаго ясновидѣнія“ изъ иныхъ „плановъ“ бытія, причемъ передача ихъ на картинѣ уподобляется нотамъ и находится въ такомъ же отношеніи къ своему дѣйствительному содержанію, какъ эти послѣднія къ подлинной музыкѣ? Есть ли это разложеніе искусства или его расширеніе? Неоспоримо, что въ плоскостное изображеніе здѣсь вводятся недоступные обыкновенному зрѣнію *ритмы* движенія (подобно тому, какъ мы имѣемъ это въ картинахъ Чурляниса). Нельзя сомнѣваться въ искренности и подлинности и этой послѣдней стадіи развитія Пикассо, но въ виду ея неясности мы судимъ здѣсь о Пикассо не сегодняшняго, а лишь вчерашняго дня, его перваго и преимущественно второго періода.

Впечатлѣніе отъ творчества Пикассо принадлежитъ къ числу наиболѣе сильныхъ, какія можно вообще имѣть отъ искусства, хотя оно качественно иное, нежели получаемое отъ великихъ созданій древняго и новаго искусства, наприм., отъ Венеры Милосской или отъ Сикстинской Мадонны. Въ немъ есть нѣчто такое, что дѣлаетъ его „modern“, характернымъ для нашей духовной эпохи, потому оно такъ возбуждаетъ мысль, волнуетъ и тревожитъ, и нелегко разобраться въ хаосѣ, поднимающемся со дна души, изъ ночного сознанія.

Когда я смотрѣлъ картины Пикассо,—этого полуиспанца, полумавра, полупарижанина,—въ душѣ звучали исключительно *русскія* думы и чувства: вѣроятно, не напрасно и не случайно Россія руками С. И. Щукина экспропріировала у французовъ живопись Пикассо,—если и не на радость и не на утѣху себѣ, то какъ матеріалъ для той мучительной религіозной работы, которою святится русская душа. Предъ картинами Пикассо думалось о Гоголѣ и его религіозной и художественной судьбѣ, въ частности объ его „Портретѣ“ и художникѣ, героѣ этой загадочной повѣсти, а еще болѣе думалось о Достоевскомъ, ибо творчество Пикассо есть, конечно же, музыка Достоевскаго, его мука, его „подполье“, философія вѣчности Свидригайлова *) и еще болѣе Николая Ставрогина („Бѣсы“).

*) „Намъ вотъ все представляется вѣчность какъ идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное. Да почему же непремѣнно огромное? И вдругъ вмѣсто всего этого, представьте себѣ, будетъ тамъ одна комнатка, этакъ вродѣ деревенской бани, закоптѣлая, а по всѣмъ угламъ

Настойчиво напрашивались въ мысль и различныя явленія русской современности, болѣзненнаго распада или же болѣзненнаго роста (кто скажетъ?) русской души. Думается, что если бы Ставрогинъ писалъ картины, то должно было бы получаться нѣчто вродѣ Пикассо, *такъ* онъ чувствовалъ бы плоть, *такъ* видѣлъ бы міръ. Но вѣдь главное свойство Ставрогина то, что онъ—одержимый, медіумъ черной благодати, злой силы. Ставрогинъ мистикъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ глубочайшемъ, предѣльномъ смыслѣ атеистъ, атеистъ не по мальчишеству и недоразумѣнію, но въ томъ же смыслѣ какъ демоны, которые знаютъ о неизбѣжности бытія Божія, но не знаютъ Бога, ибо не любятъ Его и съ вызывающимъ цинизмомъ отрицаютъ. Творчество Пикассо, особенно явно во второй періодъ, есть плодъ демонической одержимости. Съ большой напряженностью выражается въ немъ мироощущеніе злого духа, не любящаго и хулящаго твореніе Божіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ изнывающаго въ адской мукѣ. Пикассо художественно показываетъ, какимъ міръ является для демона, чѣмъ представляется ему Женственность, какъ ощущается имъ плоть міра. Безпредѣльная, поистинѣ, черная тоска, испытываемая на грани бытія и тьмы „кромѣшной", тьмы небытія, а вмѣстѣ хула, застывающая въ безсильной мукѣ, мистическая судорога духа—вотъ общій тонъ творчества Пикассо, дающаго какъ бы художественную иллюстрацію къ главѣ о геенѣ въ книгѣ о. Павла Флоренскаго: *) бунтующая, самопоѣдающая самость, существующая только

науки, и вотъ вся вѣчность. Мнѣ, знаете, въ этомъ родѣ иногда мерещится". И сродное чувство вѣчности, подобная же ея музыка звучитъ у Пикассо. Кстати сказать, въ томъ же разговорѣ Свидригайлова съ Раскольниковымъ есть нѣсколько признаній, которыя, въ нашихъ глазахъ, бросаютъ свѣтъ на творчество Пикассо. Рѣчь идетъ о привидѣніяхъ. „Привидѣнія,—разсуждаетъ Свидригайловъ,—это, такъ сказать, клочки и отрывки другихъ міровъ, ихъ начало. Здоровому человѣку, разумѣется, ихъ не зачѣмъ видѣть, потому что здоровый человѣкъ есть наиболѣе земной человѣкъ, а стало быть, долженъ жить одною здѣшнею жизнью, для полноты и порядка. Ну, а чуть заболѣлъ, чуть нарушился нормальный земной порядокъ въ организмѣ, тотчасъ и начинаетъ сказываться возможность другого міра, и чѣмъ больше боленъ, тѣмъ и соприкосновеній съ другимъ міромъ больше, такъ что, когда умретъ совсѣмъ человѣкъ, то прямо и перейдетъ въ другой міръ".

*) „Столпъ и утвержденіе истины", письмо восьмое: Геенна.

въ субъективномъ сознаніи, только *для* себя, а не *о* себѣ и не для другого.

Тоска Пикассо нѣсколько напоминаетъ „скуку“ Гоголя, когда послѣднему отовсюду видѣлись одни свиныя рыла, мертвыя души („скучно на этомъ свѣтѣ, господа“). Она есть черта благороднаго, хотя и больного духа: она отличаетъ „демона“, къ которому такъ болѣзненно влеклась душа Лермонтова, отъ „мелкаго чорта съ насморкомъ изъ неудавшихся“, самодовольнаго, сытаго собой представителя пошлости. Послѣднему и не завладѣть художникомъ и его искусствомъ: такой чортъ вполнѣ удовлетворяется эстетическими суррогатами искусства, дѣлая изъ женственности потаскушку, которую заставляетъ раздѣтою плясать танго, и тѣмъ довольствуется. Демонъ же видѣлся въ дни юности даже и ясному, гармоническому Пушкину въ нѣкоей обольстительности. Однако по существу между „демономъ“ и „чортомъ“, между гордостью и пошлостью, вовсе нѣтъ коренной противоположности, какую видятъ многіе, оба они суть разные лики одного начала, разныя его степени и аспекты. Гордость есть величайшая самость, самодовольство, самоограниченность, субъективизмъ. Гордость есть противоположный полюсъ любви, есть сама не-любовь, также какъ смиреніе (въ онтологическомъ смыслѣ) есть любовь. Богъ *есть* Любовь и поэтому Онъ *есть* Смиреніе, образующее основу взаимоотношенія Трехъ Ипостасей, находящихъ Себя каждая въ другой. Демонъ же не любитъ ничего, какъ это видѣли и засвидѣтельствовали увлекавшіеся имъ поэты:

И ничего во всей природѣ
Благословить онъ не хотѣлъ (Пушкинъ).
И все, что предъ собой онъ видѣлъ,
Иль презиралъ, иль ненавидѣлъ (Лермонтовъ).

Про него же говорится въ другомъ мѣстѣ:

И гордый духъ
Презрительнымъ окинулъ окомъ
Творенье Бога своего,
И на челѣ его высокомъ
Не отразилось ничего.

Онъ остается замкнутъ въ себѣ и въ сущности доволенъ собой. Только себя онъ не презираетъ и не ненавидитъ, хотя

на себѣ успокоиться и не можетъ, ибо все же сознаетъ свою ограниченность и отъ этого тоскуетъ. Однако, лучшаго искать не хочетъ и застываетъ въ своей трагической самовлюбленности. Но именно поэтому гордость непосредственно граничитъ съ пошлостью, ведетъ къ пошлости. Гордость есть сама основа пошлости. Пошловатый чортъ типа Мефистофеля въ Тамарѣ увидѣлъ бы „клубничку“, которую можно по-карамазовски обсмаковать, и сдѣлалъ бы по ея адресу „неприличное тѣлодвиженіе“ (какъ онъ дѣлаетъ передъ Фаустомъ по адресу Маргариты). „Для меня мовешекъ нѣтъ“, *) въ такомъ лишь смыслѣ для Ѳедора Карамазова и существуетъ Женственность,—какъ матеріалъ для мелкаго разврата. Демонъ же, оставаясь самимъ собой и не совершая, по волѣ Лермонтова, совершенно непостижимаго превращенія въ опернаго любовника, который, впрочемъ, таки убиваетъ жертву своей любви и пытается даже похитить ея душу, увидѣлъ бы въ Тамарѣ „женщину съ пейзажемъ“, если не самое „фермершу“, т.-е. мертвость, косность и гнусность. Подобнымъ образомъ, только что переживъ смерть близкаго человѣка и испытавъ всю ея унизительность, когда на вашихъ глазахъ еще вчера живое и дорогое тѣло въ одни-двое сутокъ превращается въ разлагающійся, безобразный, вонючій трупъ, мы начинаемъ уже и на всѣхъ лицахъ видѣть эти черты смерти, умственно примѣривать всякаго къ положенію разлагающагося трупа. Къ счастью для насъ, эти впечатлѣнія не задерживаются долго въ душѣ, ибо они убійственны. Но у Пикассо всегда передъ глазами это зеркало смерти, ему присуще это исканіе пятенъ смерти на живыхъ лицахъ. И этотъ ледъ въ сердцѣ, эта нелюбовь къ Божьему творенію и есть, страннымъ образомъ, паѳосъ его творчества: мучительный ставрогинскій атеизмъ, который постоянно колеблется между гордостью и пошлостью, срыва-

*) „Братья Карамазовы“, ч. I, кн. III, гл. VIII („За коньячкомъ“): „Для меня... даже во всю мою жизнь не было безобразной женщины, вотъ мое правило!.. Для меня мовешекъ не существовало: ужъ одно то, что она женщина, ужъ это половина всего... Даже вьельфильки и въ тѣхъ иногда отыщешь такое, что только диву дашься на прочихъ дураковъ, какъ это ей состариться дали и до сихъ поръ ничего не замѣтили! Босоножку и мовешку надо сперва-наперво удивить—вотъ какъ за нее надо браться!“ и т. д.

ется изъ одной въ другую. Про Пикассо нельзя сказать, что онъ пошлякъ, ибо для этого онъ слишкомъ страшенъ и слишкомъ страдаетъ, однако, транспонированное на нѣсколько тоновъ, его искусство опредѣленно ведетъ къ пошлости, т.-е. къ ничтожеству, уже не ощущающему своего ничто, своей пустоты, но чувствующему ее полнотой. Тоска въ Пикассо всетаки принадлежитъ больше человѣку, чѣмъ художнику: это человѣкъ въ смертельномъ ужасѣ мечется среди ледяной пустыни нелюбви, въ которой „творитъ“ художникъ. Ибо одержимъ здѣсь именно художникъ,—нѣкто чужой, связавъ его, взялъ въ свои руки его кисть, напояя ее своимъ ядомъ. Но, конечно, у художника не взята была бы кисть безъ нѣкотораго соизволенія на то и человѣка, безъ тайнаго его согласія или попущенія. Одержимость, ея корни и причины, есть величайшая тайна, которая открыта одному Богу. Но нельзя думать, чтобы свободный человѣческій духъ могъ быть плѣненъ вполнѣ насильственно, съ совершеннымъ попраніемъ его свободы: такъ и въ повѣсти Вл. Соловьева „Объ антихристѣ“ отецъ лжи вселяется въ своего „возлюбленнаго сына“ лишь тогда, когда тотъ совершилъ полное и окончательное отступленіе отъ Христа. И что-то аналогичное должно было, — неизбѣжно приходится это предположить,—совершиться и въ душѣ Пикассо. Ясно, что его творчество отличается особенной мистической сгущенностью; какъ будто его музѣ что-то нашептывается, и въ его человѣческое творчество врываются вдохновенія нечеловѣческія. Однимъ словомъ, здѣсь въявѣ происходитъ исторія гоголевскаго „Портрета“ и написавшаго его художника: какъ черезъ кисть этого послѣдняго получилъ нѣкое воплощеніе, снова впился въ бытіе духъ таинственнаго и злого старика, отравивъ при этомъ душу самого художника, такъ и черезъ творчество Пикассо ищетъ воплощенія,—и, до извѣстной степени, его находитъ,—злобный духъ, отравляющій самые истоки творчества, повреждающій художественный глазъ и оледеняющій сердце. Гоголь *зналъ* (откуда? не по себѣ ли?), что это возможно, и понималъ, какъ это возможно. Повидимому, онъ и самъ переживалъ нѣчто подобное имъ описанному (въ послѣднюю часть жизни, когда онъ занесъ руку на свое искусство, очевидно, ощутивъ его, какъ демоническое, и именно потому его осудивъ). И вотъ какъ разска-

зываетъ онъ объ этой странной болѣзни художника. „Если возьмешь,—разсуждаетъ послѣдній,—предметъ безучастно, безчувственно, не сочувствуя съ нимъ, онъ непремѣнно предстанетъ только въ одной своей дѣйствительности, не озаренной свѣтомъ какой-то непостижимой, скрытой во всемъ мысли, предстанетъ въ той дѣйствительности, какая открывается тогда, когда, желая постигнуть прекраснаго человѣка, вооружаешься анатомическимъ ножомъ, разсѣкаешь его внутренность и видишь отвратительнаго человѣка". Тотъ же художникъ, уже очистившись отъ грѣха своего подвигомъ, такъ поучаетъ сына: „изслѣдуй, изучай все, что видишь, покори все кисти; но во всемъ умѣй находить внутреннюю мысль и пуще всего старайся постигнуть высокую тайну созданія. Блаженъ избранникъ, владѣющій ею. Нѣтъ ему низкаго предмета въ природѣ. Въ ничтожномъ художникъ-создатель такъ же великъ, какъ и въ великомъ; въ презрѣнномъ у него уже нѣтъ презрѣннаго, ибо сквозитъ невидимо сквозь него прекрасная душа создавшаго, и презрѣнное уже получило высокое выраженіе, ибо протекло сквозь чистилище его души... Намекъ о божественномъ небесномъ раѣ заключенъ для человѣка въ искусствѣ и по тому одному оно уже выше всего. И во сколько разъ торжественный покой выше всякаго волненія мірского; во сколько разъ ангелъ одной только чистой невинностью свѣтлой души своей выше всѣхъ несмѣтныхъ силъ и гордыхъ страстей сатаны,—во столько разъ выше всего, что ни есть на свѣтѣ, высокое созданіе искусства... для успокоенія и примиренія всѣхъ нисходитъ въ міръ высокое созданіе искусства. Оно не можетъ поселить ропота въ душу, но звучащей молитвой стремится вѣчно къ Богу. Но..." И онъ вспоминаетъ здѣсь, какъ онъ совершилъ грѣхъ, написавъ портретъ ужаснаго старика, причемъ грѣхъ этотъ состоялъ въ томъ, что онъ *„не чувствовалъ въ это время никакой любви къ своей работѣ. Насильно хотѣлъ покорить себя и бездушно, заглушивъ все, быть вѣрнымъ природѣ.* Это не было созданіе искусства, и потому чувства, которыя объемлютъ всѣхъ при взглядѣ на него, суть уже мятежныя чувства, тревожныя чувства, не чувства художника, ибо художникъ и въ тревогѣ дышитъ покоемъ". (Это относится, несомнѣнно, и къ Пикассо.) „Спасай чистоту души своей,—поучаетъ въ заключеніе старецъ

сына,—кто заключилъ въ себѣ талантъ, тотъ чище всѣхъ долженъ быть душой". Гоголь описываетъ здѣсь судьбу художника, совершившаго грѣхъ противъ Духа Святого. По этому поводу возникаетъ общій и глубокій вопросъ: какъ можетъ искусство стать одержимымъ? Вѣдь одержаніе—это есть смерть для искусства и творчества, какъ презрѣніе, холодъ, нелюбовь. Здѣсь все разлагается; природа становится только кубистической тяжестью, женственность—лишь безобразнымъ трупомъ, сохраняющимъ способность блуда, прекрасное превращается въ уродливое. Если въ душѣ святого, очистившаго сердце подвигомъ, міръ Божій предстаетъ, какъ Космосъ, какъ Софія, какъ Красота, *) то въ ожесточенномъ и оледенѣвшемъ сердцѣ демона онъ есть бездарность, пародія и уродство. Но вѣдь искусство по самой природѣ своей неотдѣлимо отъ красоты, ею порождается и ею живетъ, оно неотъемлемо отъ влюбленности въ міръ, въ природу, въ Душу міра, въ Софію, въ самое Вѣчную Женственность. Всякій подлинный художникъ есть воистину рыцарь Прекрасной Дамы. Какъ же окажутся совмѣстимы ледъ и пламень, влюбленность и презрѣніе? какъ возможна одержимость въ искусствѣ? не защищено ли искусство покрываломъ красоты отъ гнуснаго посягательства? Творчество Пикассо даетъ антиномическій отвѣтъ на этотъ вопросъ: и да, и нѣтъ. *Да*, ибо хотя это и есть творчество, но поврежденное, духовно растлѣнное, больное, *гнусное:* объ этомъ говорилъ морскимъ чертямъ въ своемъ „увѣщаніи" Вл. Соловьевъ („Das Ewig Weibliche").

---

*) Изъ многочисленныхъ свидѣтельствъ христіанской письменности приведу для примѣра одно, заимствовавъ его, однако, изъ самаго суроваго аскетическаго руководства, ужасающаго и даже отталкивающаго иныхъ строгостью своей покаянной дисциплины, именно „Лѣствицы" *св. Іоанна Лѣствичника*. Въ словѣ 15-мъ, § 59 читаемъ: „Повѣдалъ мнѣ нѣкто объ удивительной и высочайшей степени чистоты. Нѣкто, увидѣвъ необыкновенную женскую красоту, весьма прославилъ о ней Творца, и отъ одного этого видѣнія возгорѣлъ любовію къ Богу и пролилъ источникъ слезъ. Поистинѣ удивительное зрѣлище! Что иному могло быть ровомъ погибели, то ему сверхъестественно послужило къ полученію вѣнца славы. Если такой человѣкъ въ подобныхъ случаяхъ всегда имѣетъ такое же чувство и дѣланіе, то *онъ воскресъ, нетлѣненъ прежде общаго воскресенія*".

Въ ту красоту, о, коварные черти,
Путь себѣ тайный вы скоро нашли,
Адское сѣмя растлѣнья и смерти
Въ образъ прекрасный вы сѣять могли.

Нѣтъ, ибо это есть все же искусство, и большое искусство при болѣзненности своей, при всей своей растлѣнности. Получается ужасающій парадоксъ: *гнусное искусство*, уродливая красота, бездарная талантливость. Ибо талантливъ же художникъ такой мощи, такой мистической и художественной подлинности и убѣдительности, и если онъ плѣненъ и связанъ, то не затронутъ въ самой природѣ своей, не до конца преображенъ зломъ. Иначе онъ сдѣлался бы бездарностью, ибо бездаренъ, метафизически бездаренъ (въ смыслѣ подлиннаго, неворованнаго творчества) самозванный соперникъ Творца, и являть видъ творчества онъ можетъ, лишь развращая чужія творческія индивидуальности, дабы ихъ силами высказывать себя. Полная побѣда зла убиваетъ художника и обнаруживаетъ подлинную бездарность, пустоту и напыщенность „демона“ съ его павлиньимъ опереніемъ (прозрѣнія Врубеля). Пикассо, въ качествѣ полярной противоположности, или сопряженной съ нимъ антиноміи, приводитъ на мысль Беато Анжелико,—художника, вдохновлявшагося не злою, но благою силой. Кажется, что нельзя повѣсить картины Пикассо и Беато Анжелико рядомъ въ одной комнатѣ, онѣ не вынесутъ другъ друга: мнѣ рисуется фантастическій образъ, что либо картины Пикассо испепелятся, оставивъ послѣ себя только вонь и копоть, либо черезъ демонскія искаженія просвѣтлѣетъ ихъ художественная правда и подъ чешуей наглой срамоты „женщины съ пейзажемъ“ окажется... „жена, облеченная въ солнце“. Метафизически это такъ и есть: именно въ этомъ смыслѣ Пикассо и есть большой художникъ, ибо ему вѣдомы ритмы красоты и явленъ ея ликъ. Онъ видитъ ее пакостно, рисуетъ ее клеветнически (διάβολος, діаволъ, и есть клеветникъ), какъ гнусную карикатуру, но рисуетъ именно *этотъ*, подлинный ликъ красоты, который онъ видитъ, и эта-то подлинность видѣнія и спасаетъ его, какъ художника, но она же дѣлаетъ его и такимъ соблазнительнымъ и страшнымъ. Однако, уродство это есть лишь субъективная призма, самость художника, порожденіе его „субъективнаго идеализма“, красота же есть

сущее и пребывающее содержаніе творчества, хотя для него самого загримированное и завуалированное. Такова эта страшная антиномія творчества Пикассо.

Художникъ находится въ особенно интимномъ общеніи съ душой міра, онъ любимое дѣтище Матери-Земли и платитъ ей отвѣтной влюбленностью, коею открывается ему тварь въ осіяніи божественной Софіи. Художнику по-особому вѣдомо то просвѣтлѣніе плоти, которое является достояніемъ людей религіознаго подвига, святыхъ. Въ отношеніи художника къ твари есть нѣкая первозданная чистота, а потому и грѣхъ художника, какъ такового, лежитъ именно въ области отношенія къ плоти міра и къ душѣ міра: это одновременно грѣхъ сына, обнажившаго и поругавшаго наготу матери, и измѣна жениха, осквернившаго свою любовь. Сюда, въ область этихъ отношеній, падаетъ сѣмя бѣсовскаго растлѣнія, лишающее Музу художника ея чистоты и непорочности. И въ творчествѣ Пикассо опредѣленно ощущается наличность этого ноуменальнаго грѣха противъ плоти, противъ Матери-Земли, души міра, божественной Софіи, противъ Вѣчной Женственности во всѣхъ ея градаціяхъ, ликахъ и аспектахъ. Пикассо своей кистью оскорбляетъ Вѣчную Женственность, кощунствуетъ надъ ней. Есть два отношенія къ плоти вообще и къ *тѣлу* въ частности: метафизическое утвержденіе плоти въ ея онтологической сущности, подлинности и святости и таковое же ея отрицаніе, брезгливость къ плоти, нечувствіе своего тѣла. Первое соотвѣтствуетъ христіанскому міроощущенію, второе—буддійскому, съ его новѣйшими европейскими разновидностями (теософіей, іогизмомъ и под.). „И слово *плоть* бысть“ — такова самая сердцевина христіанства. „Тѣло и Кровь Христовы“ сообщаются вѣрующимъ въ таинствѣ Евхаристіи. Вѣра въ воскресеніе мертвыхъ во плоти, почитаніе мощей и иконъ и многое другое въ христіанствѣ есть только выводъ изъ этого признанія онтологической подлинности и святости плоти. Изъ почитанія плоти, изъ стремленія къ ея освященію, къ превращенію тѣла въ мощи, или натуральной и грѣховной плоти въ прославленную, вытекаетъ вся христіанская аскетика, которая поэтому въ качествѣ одной изъ необходимыхъ сторонъ включаетъ аскетику тѣла („постъ“ во

всяческомъ смыслѣ слова). Христіанству присуще чувство не только подлинности плоти, но и ея индивидуальности, т.-е. чувство *тѣла, моего тѣла*, которое есть въ какомъ-то смыслѣ сторона моего я, неотъемлемая и неразрушимая. Это чувство подлинности тѣлеснаго, которое въ дохристіанскомъ мірѣ было такъ сильно, съ одной стороны, у евреевъ (съ ихъ „религіознымъ матеріализмомъ“, о которомъ писалъ Вл. Соловьевъ), а съ другой, конечно, у грековъ, создаетъ благопріятную почву и для развитія искусства вообще, пластическаго и изобразительнаго въ частности. То или иное отношеніе къ тѣлу становится въ наши дни однимъ изъ существенныхъ признаковъ религіознаго самоопредѣленія, ибо именно въ этой области происходитъ, повидимому, какой-то „сдвигъ“ или, вѣрнѣе, разливается тонкій религіозный соблазнъ ложнаго спиритуализма и спиритуалистическаго аскетизма, основаннаго на нечувствіи своего тѣла, брезгливости къ нему, своеобразномъ нечестіи къ плоти. Этотъ вѣтеръ дуетъ, конечно, изъ Индіи, въ Европѣ же вѣяніе его обнаруживается въ современныхъ теософическихъ ученіяхъ разныхъ оттѣнковъ. Индуизмъ знаетъ свою аскетику, аскетизмъ составляетъ самую его основу, однако, по смыслу своему, эта аскетика противоположна христіанской, ибо имѣетъ въ виду не освященіе тѣла, но его тренировку, іогу, развитіе „высшихъ способностей“, использованіе тѣла, какъ инструмента или средства для духа, отъ этой плоти существенно отвращающагося, ею брезгающаго, ея стыдящагося. Цѣль этой аскезы—не преображеніе плоти, но освобожденіе отъ нея, преодолѣніе „физическаго плана“ и выходъ въ иные, „высшіе“ планы „эволюціи“, причемъ всякая „задержка на низшей ступени“ гибельна и грѣховна. Поэтому *тѣло*, *плоть*, собственно говоря, здѣсь есть лишь „физическій планъ“; въ полномъ видѣ оно, правда, состоитъ изъ нѣсколькихъ тѣлъ, принадлежащихъ къ разнымъ „планамъ“, но самые эти планы соотвѣтствуютъ стадіямъ духовнаго роста и ступенямъ развитія, въ которыхъ самихъ по себѣ нѣтъ ничего пребывающаго. Съ этой точки зрѣнія о тѣлѣ физическомъ можно говорить лишь какъ о нѣкоемъ оплотяненіи и отяжелѣніи духа, соотвѣтствующемъ опредѣленной стадіи его эволюціи, почему тѣло или плоть теряетъ

всякую опредѣленность, расплываясь или разлагаясь на разные свои „планы“ *).

Такое же значеніе, къ слову сказать, принадлежитъ и ученію о перевоплощеніи душъ: оставляя въ сторонѣ религіозный смыслъ идеи перевоплощенія, въ интересующемъ насъ отношеніи мы видимъ въ немъ выраженіе того же самаго нечувствія тѣла и брезгливости къ нему, ибо и здѣсь оно разсматривается лишь какъ футляръ или инструментъ для духа, нѣчто внѣшнее, не-индивидуальное и по существу безразличное. Согласно древнимъ ученіямъ о перевоплощеніи, напр., у Платона **), общимъ правиломъ является перевоплощеніе душъ не только въ людей разнаго пола, но и въ животныхъ,—единая сущность человѣка, какъ духовно-тѣлеснаго существа, при этомъ совершенно утеривается; въ новѣйшихъ же теософическихъ ученіяхъ, хотя прямого перевоплощенія въ животныя, насколько мнѣ извѣстно, не встрѣчается,—оно относится къ предыдущимъ этапамъ міровой эволюціи (къ инымъ планетамъ, предшествовавшимъ землѣ), но полъ измѣняется и здѣсь, иногда поочередно—мужской и женскій, иногда соотвѣтственно обстоятельствамъ. Правда, при этомъ сохраняется нѣкоторая первичная плазма, „Keimatom“, однако она вовсе не опредѣляетъ индивидуальности тѣла, а есть лишь нитка, на которую нанизаны разныя перевоплощенія.

Преодолѣніе плоти путемъ такого спиритуалистическаго и глубоко не-христіанскаго аскетизма, который, по метафизическому существу своему, приближается къ демоническому гнушенію тѣломъ, какъ легко понять, становится убійственнымъ для изобразительнаго искусства, живущаго влюбленностью въ душу міра и святость его плоти. Ибо этотъ путь ведетъ къ разложенію плоти и прорыву въ „астральный планъ“, направляетъ искусство на путь „оккультнаго опыта“ съ его магіей и дѣлаетъ его богоданную гармонію

---

*) Здѣсь мы совершенно оставляемъ въ сторонѣ вопросъ о существованіи разныхъ „плановъ“ тѣлесности, которую на нашъ взглядъ оспаривать и не нужно, ибо здѣсь рѣчь идетъ не о сложности тѣла, но объ его слагаемости и разлагаемости, о вылѣзаніи одного плана изъ другого и упраздненіи плана физическаго.

**) См. діалоги „Федръ“, „Государство“, „Тимэй“, „Федонъ“, „Горгій“ и др.

жертвой астральныхъ вихрей, ставитъ его лицомъ къ лицу не съ Матерью Землей въ ея вѣнчальной красѣ, но съ астральной ея атмосферой: фауна астральнаго міра устремляется на него подобно тому, какъ въ гоголевскомъ *Віи* вся нечисть бросается на Хому Брута, разъ только онъ рѣшился взглянуть на Вія. Не постигаетъ ли такая же судьба и творчество Андрея Бѣлаго, претерпѣвающее огромный, часто непосильный ёму напоръ астральности?

Я боюсь, что творчество Пикассо постигла именно такая участь. То, что онъ пишетъ, производитъ впечатлѣніе подлинныхъ видѣній, хотя и не высшаго, но все же запредѣльнаго міра. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, совершенно ясно ощущается тлѣніе, запахъ разлагающейся плоти, распадающагося физическаго плана, чрезъ утончившуюся толщу котораго маячатъ и пляшутъ астральныя чудовища, живыя воплощенія человѣческихъ страстей, или же вампирныя „скорлупы“, „ларвы“. Этому соотвѣтствуютъ и изобразительные пріемы и своеобразныя техническія достиженія Пикассо, его „кубизмъ“. Въ кубизмѣ все, даже живое, становится вещнымъ, составнымъ, мертвѣетъ и разлагается; искренній, некривляющійся кубизмъ соотвѣтствуетъ и особому, опредѣленному чувству плоти, лишь какъ „физическаго плана“, а не тѣла. Поэтому-то тѣла лишены здѣсь своей теплоты, красочности, красоты, а сохраняютъ только геометрическую, механистическую природу. Поэтому же такъ слабо ощущается здѣсь различіе между натурой живою и мертвою, которое не уловляется геометріей, и становится понятнымъ особенное пристрастіе кубизма къ nature morte. Она мало отличается здѣсь отъ живой природы, а вмѣстѣ съ тѣмъ мистически по-своему тоже живетъ, тогда какъ эта послѣдняя мертвѣетъ: и та, и другая есть для Пикассо только „физическій планъ“, чрезъ него что-то просвѣчиваетъ, но тяжестью своей онъ это только заслоняетъ. Отсюда мистическая, зловѣщая, демоническая *тяжесть* этихъ бутылокъ, бокаловъ, плодовъ, и долго смотрѣть на нихъ безъ мистическаго головокруженія почти также невозможно, какъ и на „женщину съ пейзажемъ“ и другихъ женщинъ. Отсюда же проистекаетъ и растущее безразличіе къ содержанію картины и постепенное превращеніе искусства красочнаго въ искусство геометрическое, разрѣшающее проблемы художественной геометріи, чуть ли не

гносеологіи (сопоставленіе Пикассо съ Кантомъ уже неоднократно дѣлалось). Отсюда же можно подойти и къ пониманію послѣдней, наиболѣе темной стадіи въ творчествѣ Пикассо. Съ одной стороны, это, очевидно, есть лишь слѣдующій шагъ въ разложеніи „физическаго плана", оккультные вихри все сильнѣе врываются въ творчество Пикассо и разлагаютъ и изсушаютъ его художественную индивидуальность: здѣсь уже почти исключительно преобладаетъ nature morte, притомъ въ разложеніяхъ (нѣсколько картинъ послѣдняго періода есть въ галлереѣ С. И. Щукина). Картина превращается въ нотные знаки для выраженія переживаній, являющихся уже невыразимыми для языка плана физическаго, образы же и краски этого міра съѣдаются міромъ оккультнымъ. Однако, въ этой послѣдней стадіи творчества Пикассо какъ будто намѣчаются и нѣкоторые элементы оздоровленія: астральныхъ чудовищъ съ ихъ безобразностью и безобразіемъ уже нѣтъ, хотя ихъ и смѣнило ледяное, мертвое спокойствіе духовной пустыни; далѣе чувствуется, что художникъ слышитъ какіе-то намъ невѣдомые ритмы, и, быть можетъ, эта ритмичность облагообразитъ и уравновѣситъ и его музу *), ее излѣчитъ. Художники найдутъ здѣсь разрѣшеніе новыхъ, труднѣйшихъ задачъ художественныхъ. И воспріятіе четырехмѣрнаго пространства, если оно дѣйствительно есть въ этихъ картинахъ Пикассо, относится все-таки къ родному „физическому плану", возвращаетъ къ плоти и уводитъ отъ демоническаго населенія „астрала". Трудно сказать что-нибудь увѣренно объ этой стадіи: есть ли это начинающаяся смерть или же инстинктивная самозащита, оздоровленіе, художественный ростъ? Загадочна судьба художника: ждетъ ли его гибель, не только эмпирическая, въ видѣ надвигающагося безумія, но и духовная, или же, подобно Гоголю, сломаетъ онъ свою кисть, разобьетъ палитру и проклянетъ свое нечистое, демоническое искусство,—спасется самъ, но „какъ изъ огня, дѣло же его сго-

*) Вопросъ о новыхъ путяхъ искусства очень интересно и содержательно трактуется въ работѣ художника *W. Kandinsky:* „Ueber das Geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei". München, 1912. Мысли В. В. Кандинскаго, при всей ихъ философской незавершенности и потому нѣкоторой неясности и недоговоренности, заслуживаютъ вниманія.

ритъ“,—или же, наконецъ, онъ побѣдитъ страшное искушеніе на пути своего искусства и, какъ нѣкій архангелъ, хотя и съ опаленными крыльями, повѣдаетъ міру обрѣтенную правду и радость? Ясно одно: Пикассо у края гадаринской бездны, а спасеніе только „у ногъ Іисусовыхъ“. Въ творчествѣ Пикассо выражается религіозная мука и отчаяніе, все оно есть вопль ужаса предъ міромъ, какъ онъ есть безъ Бога и внѣ Бога: паѳосъ тоски и энтузіазмъ тоски, выражающійся въ паѳосѣ цинизма и кощунства, это—распадъ души, адская мука. Пикассо, очевидно, самъ не видитъ своей одержимости, не замѣчаетъ, что ему подставлено кривое зеркало бытія, но считаетъ, что такова и есть подлинная дѣйствительность, и пока онъ своего распада для себя не объективируетъ, не осознаетъ своей болѣзни, не познаетъ своей одержимости, ему закрытъ путь къ исцѣленію. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ сохраняетъ черту высокаго духа, — свою нечеловѣческую тоску, онъ не услаждается гнусностью, какъ мелкій бѣсенокъ изъ неудавшихся или же какъ Мефистофель, циникъ и блудникъ,—онъ глубоко, трагически тоскуетъ. Его душой владѣютъ силы тьмы, но онъ задыхается въ этой тьмѣ. Творчество Пикассо есть мистическій атеизмъ художника; но, какъ повѣдалъ намъ Достоевскій, этотъ послѣдній атеизмъ не только почтеннѣе свѣтскаго или эстетическаго индиферентизма даже и крупныхъ художниковъ (такіе имѣются и въ галлереѣ С. И. Щукина), но есть предпослѣдняя ступень къ совершенной вѣрѣ, ибо сотрясаемый бѣсомъ въ наибольшей степени ощущаетъ нужду въ исцѣленіи у ногъ Іисусовыхъ. Въ этомъ-то смыслѣ творчество Пикассо и роднится съ творчествомъ Гоголя и Достоевскаго (въ его „Подпольѣ“), оно также, какъ и послѣднее, мистеріозно, хотя въ отрицательномъ смыслѣ. Натурализмъ, поверхностный, натуралистическій реализмъ, какъ и всякое „чистое“, т.-е. религіозно неосознанное, эстетизирующее искусство, остается далеко позади этого жесткаго, мучительнаго, но глубоко серьезнаго, трагическаго и въ глубочайшей степени мистическаго искусства. Мистическая природа искусства обнажена и показана здѣсь со всею очевидностью. И вотъ почему послѣ Пикассо все остальное въ галлереѣ С. И. Щукина съ ея эстетическими шедеврами какъ-то обезвкушивается, кажется нѣсколько прѣснымъ, наивнымъ, несознательнымъ. Mir gab der

Gott zu sagen, was ich leide, это сказано про всякаго подлиннаго художника, и Пикассо дано исповѣдать тотъ невѣдомый и таинственный, ноуменальный грѣхъ, благодаря которому онъ сдѣлался игралищемъ его обдержащаго духа, художественнымъ и потому столь убѣдительнымъ advocatus diaboli.

Поэтому искусство Пикассо представляетъ собой могучее религіозное искушеніе, испытаніе вѣры. Демонизмъ въ искусствѣ, конечно, есть наиболѣе интимная, тонкая и потому опасная форма люциферическаго зараженія творчества, ибо искусство связано съ самыми глубинными слоями духа, сравнительно, напр., съ философіей или, тѣмъ болѣе, наукой. Можно не знать Пикассо и можно, по лѣности духа или же по молитвамъ педагогически аскетическимъ, отъ него отвернуться, ибо кто же станетъ отрицать, что это нездоровое искусство. Однако не всегда можно и даже позволительно это сдѣлать, какъ нельзя же перевернуть страницы *Братьевъ Карамазовыхъ* о „Бунтѣ“ и сразу перейти къ Зосимѣ. Преодолѣть же его, искренно посчитаться съ нимъ, съ его образомъ міра, нелегко. *) Пикассо страшенъ, ибо демонически подлиненъ. Одержимость снова становится распространеннымъ явленіемъ современности, борьба съ ней требуетъ трезвости, духовнаго здоровья, самособранности, но прежде всего камня вѣры, опоры не въ своей субъективности и уединенности, но въ соборности и церковности. Только именемъ Христовымъ, которое есть Церковь, заклинаются бѣсы.

Есть какой-то таинственный ритмъ, извѣстное музыкальное соотношеніе свѣта и тѣни, подчиняясь которому невѣдомый зодчій собора Парижской Богоматери помѣстилъ на ея наружной балюстрадѣ свои Chimères, демоническія чудовища высочайшей художественной силы и глубочайшей мистической подлинности. Всегда меня поражала загадка Chimères, этихъ демоновъ, слетѣвшихся на кровлю святыни: какая мука исторгла ихъ изъ души художника? сколькихъ людей онѣ соблазняли и искушали, не изъ путешествующихъ

*) Достоевскій говоритъ устами „Идіота“ о характерѣ впечатлѣнія отъ картины Ганса Гольбейна *Снятіе со креста*, что „отъ этой картины у иного еще вѣра можетъ пропасть!“ Подобный разговоръ могъ бы возникнуть и по поводу картинъ Пикассо.

по „Бедекеру“ туристовъ, а именно тѣхъ, кто молитвенно собирался въ храмѣ, подъ куполомъ дивнаго катедрала, и въ отдаленные, „средніе“ вѣка, и въ наши дни! Не есть ли и творчество Пикассо—Chimères на духовномъ храмѣ современнаго человѣчества? Нельзя себѣ представить эту нечисть внутри храма, картины Пикассо, внесенныя въ храмъ, кажется, тотчасъ же сгорѣли бы и испепелились, какъ и Chimères. Но въ то же время, въ силу какого-то мистическаго притяженія, эта нечисть садится именно на кровлѣ храма. И замѣчательно, что въ творчествѣ Пикассо такъ много мотивовъ взято изъ африканскихъ идоловъ, которымъ молились, быть можетъ, его африканскіе предки, и его химеры, стало быть, іерѣтичны даже въ своемъ генезисѣ.

И вѣдь остается еще одинъ, уже вполнѣ загадочный и таинственный вопросъ: духовный создатель Chimères и величественнаго портала парижскаго катедрала былъ ли однимъ и тѣмъ же лицомъ, или же это были совсѣмъ разныя лица? Исторія умалчиваетъ...

Тоска.

На выставкѣ А. С. Голубкиной.

Знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ (Рим. 8, 22).

Съ необычной серьезностью и задумчивостью смотрятся скульптуры А. С. Голубкиной. Вѣяніе духа носится надъ толпой. Какъ будто становятся слышны біенія собственнаго сердца, какіе-то стоны и жалобы тихимъ шопотомъ стелются по залу. И въ душѣ каждаго невольно оживаетъ его собственная, никогда не умолкающая, а только затихающая тоска. Какъ русская даль, плачущая и сиротливая, какъ заунывная русская пѣсня, хватаетъ за сердце эта исповѣдь въ мраморѣ и гипсѣ, изліянія скорбнаго и страстнаго, суроваго и нѣжнаго, унылаго и вѣрующаго, женскаго сердца.

Творчество Голубкиной не знаетъ шедевровъ, для этого оно слишкомъ музыкально и не можетъ выразиться въ какомъ-либо одномъ произведеніи, но нуждается въ контрапунктической разработкѣ своихъ темъ. Каждый новый сюжетъ интересенъ прежде всего какъ тема или поводъ для повторнаго выраженія одного лейтмотива; отсюда однотонность и извѣстная односторонность голубкинскаго творчества. Голубкина есть прежде всего лирическій поэтъ, съ пылкой напряженно вибрирующей женской душой. Вмѣстѣ съ тѣмъ ей дано „дышать одной жизнью съ природой“. Проявленія прозорливости къ природѣ, этого ясновидѣнія, составляютъ одну изъ удивительныхъ сторонъ ея творчества. „Лужица“, „Болото“, два „пейзажа“, „Туманъ“, „Кочка“—все это не аллегоріи, не искусственно придуманные символы. Эти произведенія обладаютъ внутренней убѣдительностью и достовѣрностью, и нельзя не вѣрить художнику, что *такъ есть*. Вмѣстѣ съ нимъ начинаешь видѣть живыя силы, „элемен-

тарныхъ духовъ", тамъ, гдѣ видѣлась доселѣ лишь безжизненная кора естества. Голубкиной доступенъ міръ сказки, раскрыто миѳотворчество природы о себѣ самой; въ ней живетъ эта сказка, которая мудрѣе и правдивѣе разсудочной трезвости. Художницѣ добровольно открываетъ себя тотъ міръ природныхъ духовъ, въ который хочетъ проникнуть своей методической тренировкой „научный" оккультизмъ. Но и сказочница остается всетаки, прежде всего, лирикомъ, поэтомъ душевныхъ настроеній, а не эпическихъ былей. Чрезъ нее звучитъ голосъ самой русской природы въ ея скорбящемъ и страдающемъ ликѣ, ея печальные и задушевные напѣвы.

Такими же лирическими стихотвореніями являются произведенія Голубкиной изъ животнаго міра,—и слоны, и мартышки, и лошади,—а также и гномическія, тяжелыя фигуры каріатидъ и духовъ огня, и, наконецъ, многочисленныя человѣческія изображенія. Въ нихъ преобладаетъ одно настроеніе, они взяты субъективно-лирически. Удивительно это соединеніе мощи и нѣжности: женская лирика, находящая выраженіе въ могучемъ рѣзцѣ скульптора! Однако, какъ ни могучъ этотъ рѣзецъ, какъ ни мужественно его напряженіе, искусство Голубкиной не утрачиваетъ своей женственности, неизмѣнно сохраняя печать женскаго духа. При этомъ въ немъ совершенно нѣтъ хилости или разслабленности, декадентства души; оно серьезно и сильно, даже сурово.

Лирика Голубкиной имѣетъ одинъ преобладающій мотивъ или мелодію. Она проникнута мучительной, безысходной, трагической *тоской*—такова его музыка. Вся его сила въ выраженіи тоски бытія. Какова же эта тоска?

Вѣдь бываетъ разная тоска; въ зависимости отъ своего происхожденія, она имѣетъ различную природу и цѣнность. Она можетъ или быть симптомомъ духовной гибели, распада духа („адская" тоска), или свидѣтельствовать объ его болѣзни и грѣховной слабости, или же сопутствовать росту души на ея очистительномъ пути, въ ея катарсисѣ („печаль яже по Бозѣ").

Бываетъ тоска титаническаго возстанія, изступленія силы, порождаемаго богоборческимъ ея напряженіемъ, духовнымъ мятежомъ. Есть глубокая и непреходящая правда въ греческомъ миѳѣ о возстаніи титановъ противъ Зевса; однимъ изъ

этихъ титановъ явился и возбудитель люциферическаго начала въ человѣкѣ, человѣкобогъ Прометей: прикованный къ скалѣ Кавказа и отданный на жертву орла, поѣдающаго его печень (вѣщее и афективное начало въ человѣкѣ, ср. Платоновскаго *Тимея*), онъ снѣдаемъ въ то же время и тоской безсильной гордости. Человѣческая мощь, мятежащаяся противъ Бога, не хочетъ признать себя тварною, видѣть въ Отцѣ и творца своего; сыны божіи, сотворенные по образу и подобію Божію, притязаютъ на такую же извѣчность, какъ и Создатель, и не хотятъ признать, что ихъ вѣчность—производная, данная имъ, только „образъ“, искра Божественной вѣчности, погруженная въ тьму тварности. Богомъ дана сынамъ своимъ подлинная свобода и непризрачная мощь, только поэтому искушеніе титанизма и можетъ имѣть въ нихъ реальную основу. Однако сыны божіи божественны лишь въ силу свободнаго послушанія въ сыновствѣ своемъ, они причастны творчеству чрезъ женственное пріятіе сѣмени Логоса тварнымъ естествомъ своимъ, въ бракѣ ихъ божественнаго духа съ душою міра, доступной имъ въ ихъ собственной душѣ. Титаническій бунтъ нарушаетъ этотъ духовный бракъ. Во имя призрачной и отрицательной свободы поднимаются взбунтовавшіеся сыны, которые становятся рабами своего же *я* въ этомъ бунтѣ своемъ. Ибо самозванство и бунтъ ведутъ къ духовному разбору. Пробуждается насильническое *я*, самость. Титаны хотятъ обладать міромъ въ себѣ, отъ себя и чрезъ себя, сознавать себя богами: eritis sicut dei...

Титаническій мятежъ есть нарушеніе строя, на которомъ основано мірозданіе и покоится мощь человѣка; это бунтъ женскаго начала, насильнически восторгающаго душу міра во имя своей исключительности и единственности. Въ существѣ же своемъ, въ глубочайшемъ самосознаніи своемъ, онъ есть ложная претензія, горделивая поза, которою прикрывается безсиліе, мучительная гримаса самозванства, себѣ самому не вѣрящаго. Ибо самозванецъ знаетъ эту свою тайну, какъ знаетъ про себя и самъ отецъ лжи, что онъ бездаренъ и пошлъ,—но не хочетъ знать этого, старается забыть и забыться. И не можетъ. Отсюда надрывъ и тоска—вѣчный его удѣлъ.

Потому постоянное усиліе и вѣчное безсиліе, хула и зависть его преслѣдуютъ:

И все, что предъ собой онъ видѣлъ,
Онъ презиралъ иль ненавидѣлъ.

Выразителемъ этой титанической тоски является отецъ новоевропейскаго пессимизма—Байронъ; ее зналъ и Ницше („der Gekreuzigte"), погрузившійся въ мракъ безумія, не вынеся этого надрыва; ею волновался и горѣлъ юношескій духъ Лермонтова, котораго соблазняло титаническое видѣніе люциферическаго міра, „демонъ". (Характерно, что, несмотря на литературное увлеченіе байронизмомъ, ему внутренно остался чуждъ нашъ Пушкинъ, который, даже отдавая дань разочарованію и тоскѣ, былъ свободенъ отъ титаническаго мятежа.)

Для творчества Голубкиной не является единственно опредѣляющимъ духъ титанической гордости и тоски ея, въ немъ хотя и присутствуютъ мотивы богоборства и богоотступничества, ропота и бунта, но ужъ во всякомъ случаѣ не въ этихъ настроеніяхъ лежитъ его духовный центръ.

Существуетъ, далѣе, тоска грѣховнаго безсилія, „уныніе", какъ грѣхъ слабости и маловѣрія, испугъ передъ зломъ и и страданіемъ. Это самая обычная и распространенная человѣческая черта; можно сказать, что способность къ радости является однимъ изъ важныхъ мѣрилъ духовнаго состоянія. Здѣсь не ложное направленіе воли, но ея безсиліе, не бунтъ, а страхъ, рабство не у своей силы, но у слабости; это какъ бы изнанка титанизма. Однако такое его отрицаніе отнюдь не есть еще побѣда надъ нимъ. Характерно, что въ великопостной молитвѣ св. Ефрема Сирина поставлены рядомъ „унынie и любоначалie". Вообще въ церковныхъ молитвахъ *унынie* неизмѣнно трактуется какъ слабость „человѣческой, слишкомъ человѣческой" грѣховности („Помилуй мя, Творче мой Владыко, *унылаго* и недостойнаго раба Твоего",—молитва на сонъ грядущимъ; „отжени отъ меня... *унынie*, забвенiе, неразумiе и нерадѣнiе",—тамъ же). Кто свободенъ отъ этого бича жизни, отъ этой змѣи, сосущей сердце, отъ этой тьмы, время отъ времени спускающейся на слабую душу! Кто не казнится за свою грѣховную удаленность отъ Того, чье обѣтованіе дано людямъ: „да не смущается сердце ваше и не устрашается, вѣруйте въ Бога и Меня вѣруйте!" Радость, безмятежная, свѣтлая, дѣтская радость („дѣтямъ принадлежитъ Царствіе Божіе"),—не есть ли она даръ святости,

побѣды надъ грѣхомъ, богозрѣнія?.. „Радость, радость моя“,— всѣхъ и каждаго встрѣчалъ этими словами преп. Серафимъ, и несказаннымъ волненіемъ волнуютъ насъ эти слова. „Да здравствуетъ Богъ и Его радость!“ Не это ли въ своемъ шиллеровскомъ диѳирамбѣ радости жизни восклицаетъ у Достоевскаго Митенька Карамазовъ! Когда же оставляетъ человѣка радость, то сердцемъ его овладѣваетъ злой духъ и терзаетъ его, какъ нѣкогда отверженнаго Саула царя: „а отъ Саула отступилъ Духъ Господень, и возмущалъ его злой духъ отъ Господа“ (I Царствъ, 16, 14), и только музыка облегчала тоску его, гусли Давида: „и когда духъ отъ Бога бывалъ на Саулѣ, то Давидъ, взявъ гусли, игралъ,—и отраднѣе, и лучше становилось Саулу, и духъ злой отступалъ отъ него“ (16, 16). Этотъ испугъ передъ силою зла, нечувствіе Бога, неизбѣжно ведетъ и къ безсилію творчества, параличу духа. Въ его преодолѣніи крѣпнетъ и закаляется духъ, но само уныніе ослабляетъ, обезсиливаетъ творца и художника. Ибо творчество родится изъ полноты и силы, и само оно есть уже радость.

Поэтому, если проблески унынія и изнеможенія и мелькаютъ порою въ скульптурѣ Голубкиной,—конечно, не изъ нихъ ея творчество рождается. Оно исполнено той высшей, правой тоски, которая есть всегда преодолѣваемая основа радости, какъ побѣждаемая ночь есть незримая, темная основа дня: существуетъ таинственная связь между блаженствомъ и мукой, радостью и просвѣтленной скорбью.

Эта очистительная тоска идетъ не изъ богоборчества, но, наоборотъ, рождается изъ чувства удаленности отъ Бога; это—чувство плѣненной и насилуемой женственности, а не женского возстанія. Душа міра, которая принадлежитъ Небесному Жениху, насилуется княземъ міра сего. Но ему не дано ее растлить и до конца овладѣть ею (какъ не дано это и человѣческому титанизму), хотя онъ держитъ ее въ неволѣ, мучитъ и искажаетъ. „Стенаетъ и мучится вся тварь“, по слову апостола, страдаетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ и изъ-за человѣка, чая своего освобожденія чрезъ „откровеніе славы сыновъ Божіихъ“. На міръ налегла тяжесть плотяности и тлѣнія, временности и бренности, ибо духъ безсиленъ до конца овладѣвать плотію, сдѣлать ее прославленной и духоносной. Тяжелая дрема объемлетъ тварь, какъ въ сказоч-

номъ саду уколовшейся царевны, какъ подъ раскаленнымъ солнцемъ юга въ полдневную тишь, когда рождается слѣпой, „паническій“ страхъ. Въ творчествѣ Голубкиной жалуется и льетъ тихія слезы эта стенающая тварь: и тоскующія мартышки, и замученныя лошади, и слоны, и эти тяжелыя, придавленныя существа каріатидъ, и гномы, и люди,—отовсюду несется заглушенный стонъ. То тяжелой, гоголевской, тоской, то болѣе свѣтлой, чеховской, жалостью переливается эта вселенская скорбь, болитъ это „сердце милующее“ *). И высшаго напряженія своего этотъ экстазъ тоски достигаетъ въ покоряющихъ и хватающихъ за сердце скульптурахъ: „Плѣнники“, „Вдали музыка и огни“. Ибо вѣдь каждая душа есть такая плѣнница, хотя не всегда знаетъ о томъ, и каждой живой душѣ слышится отдаленная музыка и видятся огни въ плѣнительной „Дали“, порывъ въ которую столь музыкально переданъ въ барельефѣ этого названія. Не воспоминаніе ли это изъ иного міра, о пѣснѣ ангела, несшаго душу?

И звукъ этой пѣсни въ душѣ молодой
Остался безъ словъ, но живой...
И долго на свѣтѣ томилась она,
Желаніемъ чуднымъ полна...

Творчество Голубкиной выражаетъ это томленіе, жажду крыльевъ, вырастающихъ только во снѣ. Какъ волнуетъ мотивъ ея „Птицъ“, эта мистика полета! Это есть зовъ къ *преображенію*, ибо только оно можетъ исцѣлить эту больную жизнь, утолить ея страданіе, извести изъ темницы плѣненную Психею. Свѣтъ Ѳавора незримо затеплился уже въ душѣ міра, жадно пріявшей его въ Ѳаворскій день, и ждетъ часа

*) „Что такое сердце милующее? Возгорѣніе сердца у человѣка о всемъ твореніи, о человѣкахъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и всякой твари. При воспоминаніи о нихъ и при воззрѣніи на нихъ, очи у человѣка источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и отъ великаго терпѣнія умиляется сердце его, и не можетъ оно вынести, или слышать, или видѣть какого-либо вреда, или малой печали, претерпѣваемыхъ тварью. А посему, и о безсловесныхъ, и о врагахъ истины, и о дѣлающихъ ему вредъ, ежечасно и со слезами приноситъ молитву, чтобы сохранились и были они помилованы; а также и объ естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостію, какая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія въ семъ Богу“ (св. Исаакъ Сиринъ).

своего невѣста. И, мнится, еще порывъ, еще усиліе, и— спадетъ уродливая пелена тлѣнія, и просвѣтится тварь во славѣ своей.

Неудивительно, если въ скульптурѣ Голубкиной отдается дань не красотѣ, а ея отрицанію, уродству, къ которому она имѣетъ какъ будто болѣзненное тяготѣніе. По этому поводу можетъ возникнуть общая проблема о безобразномъ въ искусствѣ: можетъ ли искусство, живое красотой, питаться и вдохновляться уродствомъ и безобразіемъ,—некрасотой? Очевидно, однако, что безобразное ощущается какъ таковое лишь въ свѣтѣ красоты, въ качествѣ ея отрицанія, отталкиванія, противоположности или тѣни, однако не имѣющей самостоятельнаго бытія. Оно есть или хула на красоту, демоническое ея растлѣніе (Пикассо), или же, наоборотъ, тоска по красотѣ и боль отъ ея искаженія, слѣдствіе той взыскательной правдивости, которая хочетъ лишь полной, всецѣлой красоты, а всякую полукрасоту ощущаетъ какъ уродство, которая чужда поверхностнаго эстетизма, красивости, нерѣдко столь глубоко чуждой красотѣ. Этотъ эстетическій аскетизмъ вытекаетъ изъ паѳоса красоты и есть тернистый путь служенія ей. Въ искусствѣ дѣлается ощутимой идеальная основа бытія, обнажается изъ-подъ покрова вещества міръ Платоновскихъ „идей“. Но и безобразіе, осознанное какъ полюсъ и отрицаніе этой основы и ставшее мучительнымъ въ анти-идейной обостренности своей, дѣлаетъ ощутимыми „идеи“ въ ихъ отсутствіи, въ тоскѣ земной твари по небесной красотѣ. Искусству дано не только сводить на землю небесную богиню и обнажать ея свѣтлый зракъ, но и выражать тоску земли по красотѣ, вопль всей твари, ея зовъ: ей, гряди, гряди скоро! Послѣднимъ именно и опредѣляется паѳосъ искусства Голубкиной, вся напряженность этого мучительнаго, поистинѣ трагическаго искусства. Ибо оно не клевещетъ и не хулитъ, не высмѣиваетъ и не пересмѣшничаетъ, даже не улыбается, но говоритъ о сосредоточенномъ страданіи, плачетъ и тоскуетъ.

Въ сосѣднихъ залахъ музея Александра III, рядомъ съ выставкой Голубкиной, помѣщаются коллекціи копій съ античной скульптуры, — этого свѣтлаго и радостнаго міра явленной на землѣ божественной красоты, — какъ бы нарочито созданная діалектическая противоположность искусства

Голубкиной. И однако *внутренняго* диссонанса не ощущается отъ этой противоположности, ибо оба искусства говорятъ *объ одномъ,* о красѣ горняго міра и прославленнаго, преображеннаго человѣка. Но античное искусство узрѣло ея лучи, падающіе съ неба, и млѣетъ въ ихъ осіяніи, искусству же Голубкиной вѣдомы только, падающія благодаря имъ, тѣни, да мучительное влеченіе къ этому свѣту.

Въ ея портретныхъ бюстахъ также по преимуществу отражается не духоносная, но животная или стихійная сторона человѣка, та природная глина, изъ которой долженъ вылѣплять себя работой своего духа человѣкъ. Эта тема съ особенной наглядностью раскрывается въ загадочной группѣ „Двѣ", гдѣ рядомъ помѣщены двѣ головы, или принадлежащія одному и тому же лицу въ разные моменты жизни, или же внутренно сродныя, но съ разными выраженіями: одно—лукавое, самодовольное, хищное, а другое — утонченное и умудренное страданіемъ. Значитъ ли это, что скульпторъ хочетъ видѣть только звѣриность или уродство въ человѣческомъ лицѣ? Нѣтъ, но присутствіе звѣриности или стихійной элементарности въ каждомъ лицѣ такъ поражаетъ его художественный глазъ, что запечатлѣвается въ немъ всего сильнѣе. Исключеніе сдѣлано только для народныхъ лицъ съ ихъ выраженіемъ глубокой серьезности, скорби и благородства („старуха", „старикъ изъ часовни"). Особенная любовь, соединенная съ уваженіемъ, отмѣчаетъ всѣ народные сюжеты скульптуры Голубкиной и налагаетъ на нее печать возвышеннаго и благороднаго народничества,—не ложносентиментальнаго, интеллигентскаго идолопоклонства, но чувства живой духовной связи съ народомъ. Однако, даже дѣти у Голубкиной имѣютъ не свойственныя имъ ангельскія черты, но чаще видъ уродливыхъ, обиженныхъ судьбой существъ,—жутко и тяжело!

Всякое настоящее искусство есть мистика, какъ проникновеніе въ глубину бытія; искусство же трагическаго духа, хотя и лирическое, имѣетъ необходимо и религіозную природу, ибо трагическое чувство жизни родится лишь изъ религіознаго міроощущенія. Религія есть жажда божественнаго, неутоленная, но утоляемая, зовъ земли къ небу и отвѣтный голосъ съ неба. Не всѣмъ дано въ одинаковой мѣрѣ знать въ своемъ личномъ опытѣ оба полюса религіоз-

наго переживанія: зовъ и отвѣтъ, многіе знаютъ муку религіозной жажды гораздо сильнѣе, чѣмъ радость ея утоленія,—таковы въ нашей литературѣ Гоголь, К. Леонтьевъ, и сюда же относится и Голубкина. Ея искусству вѣдомъ Тотъ, Кто сказалъ: „не бойтесь, ибо Я побѣдилъ міръ". Но оно зритъ Его въ уничиженіи міра, ибо былъ Онъ воистину человѣкъ, извѣдавшій тоску и скорбь („и началъ скорбѣть и тосковать. Тогда говоритъ имъ Іисусъ: душа моя скорбитъ смертельно"—Мѳ. 26, 37—8), знавшій муку безысходности и богооставленности („или или, лима савахѳани"). Его изображаетъ Голубкина на крестѣ, въ терновомъ вѣнцѣ и на Тайной Вечери (стыдливо озаглавленной въ каталогѣ „эскизъ"). Въ Немъ она чувствуетъ больше всего человѣчество Его, слышитъ тоску смертельную въ приближеніи князя міра и хочетъ тосковать у ногъ Его. Но Человѣкъ этотъ есть Спаситель міра и, вися на крестѣ, могъ сказать воззвавшему къ Нему: „сегодня будешь со Мною въ раю". Однако Голубкина въ своемъ искусствѣ видитъ язвы гвоздиныя, но она не слышитъ этого голоса. Въ изображеніяхъ Христа преобладаетъ чувство Его человѣческой исключительности, въ соединеніи съ той изступленной любовью къ Нему, которая свойственна Кириллову у Достоевскаго („Бѣсы"), но нѣтъ примиряющихъ тоновъ вѣры. Въ Богочеловѣкѣ зрится только человѣкъ, но не Богъ, „нераздѣльно и несліянно" въ него воплотившійся. Достоевскій хорошо зналъ эту муку и не въ однѣхъ только сценахъ у Кириллова останавливался на этомъ. Вспомнимъ, напримѣръ, еще черточку въ „Идіотѣ", при свиданіи князя съ Рогожинымъ въ квартирѣ послѣдняго.

„Надъ дверью висѣла одна картина, довольно странная по своей формѣ. Она изображала Спасителя, только что снятаго со креста. Князь мелькомъ взглянулъ на нее, какъ бы что-то припоминая, впрочемъ не останавливаясь, хотѣлъ пройти въ дверь. Ему было очень тяжело, и хотѣлось поскорѣе изъ этого дома. Но Рогожинъ вдругъ остановился передъ картиной... Да это... это копія съ Ганса Гольбейна,—сказалъ князь,—успѣвъ разглядѣть картину, и, хотя я знатокъ небольшой, но, кажется, отличная копія. Я эту картину за границей видѣлъ и забыть не могу. Но... что же ты...—А что, Левъ Николаевичъ, давно я хотѣлъ тебя спросить, вѣруешь ты въ Бога или нѣтъ?—вдругъ заговорилъ опять

Рогожинъ, пройдя нѣсколько шаговъ. — Какъ ты странно спрашиваешь и... глядишь? — замѣтилъ князь невольно.— А на эту картину я люблю смотрѣть, — пробормоталъ, помолчавъ, Рогожинъ, точно опять забывъ свой вопросъ.—На эту картину!—вскричалъ вдругъ князь, подъ впечатлѣніемъ внезапной мысли: — на эту картину! Да отъ этой картины у иного еще вѣра можетъ пропасть!"...

Творчество Голубкиной не поетъ „осанна", оно замерло въ томленіи, ибо художественно видѣть міръ какъ безобразіе и уродство есть во всякомъ случаѣ мука,—вспомнимъ страшную судьбу Гоголя. Но все оно есть устремленность къ „осаннѣ", вотъ почему оно религіозно волнуетъ душу. И потому печать возвышенности и благородства лежитъ на немъ, высшей духовной непримиримости съ уродствомъ и зломъ въ себѣ и внѣ себя, жажды подлинной вѣры. О художницѣ, насколько она раскрывается въ своемъ творчествѣ, можно повторить слова Зосимы, обращенныя имъ къ Ивану Карамазову: „если не можетъ рѣшиться (вопросъ о вѣрѣ) въ положительную (сторону), то никогда не рѣшится и въ отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца, и въ этомъ вся мука его. Но благодарите Творца, что далъ вамъ сердце высшее, способное такой мукой мучиться, „горняя мудрствовати и горнихъ искати, наше бо жительство на небесѣхъ есть". Дай вамъ Богъ, чтобы рѣшеніе сердца вашего постигло васъ еще на землѣ, и да благословитъ Богъ пути ваши!"

Въ трагическомъ искусствѣ Голубкиной совершается катарсисъ, приносится очистительная жертва, творится нѣмая молитва. Плѣненный духъ ищетъ освобожденія, и о преображеніи міра пророчествуетъ это скорбящее уродство и мучащаяся некрасота. Въ этомъ устремленіи побѣдно проявляется высшая стихія русской души, помазанность художницы отъ духа Достоевскаго. И да охранитъ ее на трудномъ ея пути чрезъ обступающій и клубящійся мракъ сама Небесная Красота!

Съ обновленной и укрѣпленной вѣрой въ русскую душу въ дни міровой брани уходишь съ выставки Голубкиной. И невольно думается: здѣсь совершилась еще одна славная, но безкровная побѣда русскаго духа!

Моцартъ и Сальери.

Эта пушкинская драма, принадлежащая къ числу высочайшихъ достиженій мірового искусства и напряженнѣйшихъ пушкинскихъ вдохновеній, благодаря своей глубинѣ и безпримѣрной краткости всегда остается нѣсколько загадочной. Хочется снова и снова всматриваться въ эту жуткую и темную глубину первозданнаго естества человѣческаго. Пушкинская пьеса, вмѣщающаяся на нѣсколькихъ страничкахъ и состоящая всего изъ двухъ сценъ, есть воистину трагедія, въ которой обнажаются предѣльныя грани человѣческаго духа. Отсюда и ея торжественная серьезность, и религіозная проникновенность. Перечитывая и передумывая ее, проникаешься новымъ восторгомъ и суевѣрнымъ почти удивленіемъ предъ этимъ чудомъ пушкинскаго творчества, которому такъ многое открыто въ его вдохновеніяхъ.

Моцартъ и Сальери есть, очевидно, трагедія, но о чемъ? Какъ ни странно, но доселѣ остается не раскрытъ этотъ творческій замыселъ, эстетическая и общественная критика въ смущеніи стоитъ предъ этимъ шедевромъ и колеблется, о чемъ же идетъ здѣсь рѣчь: о соотношеніи ли генія и таланта, о природѣ ли творчества вообще, о прихотливости вдохновенія и под. *). Безспорно лишь одно, что въ пьесѣ Пушкина мы имѣемъ не историческую драму, основанную на темномъ біографическомъ эпизодѣ, но символическую трагедію: Пушкинъ воспользовался фигурами двухъ композиторовъ, чтобы воплотить въ нихъ образы, тѣснившіеся въ его творческомъ сознаніи. Истинная же тема его трагедіи не музыка, не искусство и даже не творче-

*) Сводку разныхъ мнѣній о „*Моцартъ и Сальери*“ даетъ А. Горнфельдъ во вступительномъ очеркѣ къ этому произведенію Пушкина въ изданіи Брокгауза—Эфрона, т. III, стр. 118—126.

ство, но сама *жизнь* творцовъ и притомъ не Моцарта или Сальери, но Моцарта и Сальери. Художественному анализу здѣсь подвергается само это таинственное, вѣчное, „на небесахъ написанное“ И, соединяющее друзей неразрывнымъ союзомъ и придающее ему исключительную взаимную значительность, это загадочное и чудесное двуединство дружбы, осуществляемая ею двуипостасность. Словомъ, *Моцартъ и Сальери* есть трагедія *о дружбѣ*, нарочитое же ея имя—*Зависть*, какъ первоначально и назвалъ было ее Пушкинъ. Ему же приписывается и чрезвычайно важное, хотя и шуточное, замѣчаніе, что „зависть—сестра соревнованія, стало быть, хорошаго роду“. Пушкину, очевидно, было ясно, что зависть находится въ какомъ-то положительномъ отношеніи къ соревнованію, т.-е. общей ревности или любви, рождается изъ какой-то общности и есть одна изъ модальностей таинственаго И дружбы, соединяющаго людей роковымъ образомъ, какъ это было съ Моцартомъ и Сальери. Зависть есть болѣзнь именно дружбы, такъ же, какъ ревность Отелло есть болѣзнь любви. Художественно изслѣдуя природу дружбы *), Пушкинъ беретъ ее не въ здоровьѣ, но въ болѣзни, ибо въ болѣзненномъ состояніи нерѣдко яснѣе проявляется природа вещей. Аналитикѣ и діалектикѣ дружбы посвященъ пушкинскій *діалогъ*: невольно хочется назвать эту пьесу діалогомъ, по духу примыкающимъ къ самымъ вѣщимъ діалогамъ Платона—„Пиру“, „Федру“, „Федону“. И онъ могъ бы, по обычаю Платона же, имѣть и подзаголовокъ: *о зависти и дружбѣ*.

Что же есть дружба, не въ психологіи ея, но въ онтологіи? Не есть ли она выходъ изъ себя въ другого (друга) и обрѣтеніе себя въ немъ, нѣкоторая актуализація двуипостасности и слѣдовательно, преодолѣніе ограниченности самоотреченіемъ? Въ другѣ не зрится ли то, что желанно и любимо выше и лучше своего *я*, и не есть ли это—„со-

*) Конечно, трагическая серьезность, съ которой здѣсь Пушкинъ подходитъ къ вопросу, сильно отличается отъ его же отношенія въ отрывкѣ 1825 года „Дружба“ (вѣрнѣе *хула* на дружбу).

Что дружба? Легкій пылъ похмелья,
Обиды вольный разговоръ,
Обмѣнъ тщеславія, бездѣлья,
Иль покровительства позоръ.

зерцаніе себя черезъ Друга въ Богѣ"? *). Но не означаетъ ли это, вмѣстѣ съ тѣмъ, обрѣтенія и своей собственной геніальности, ибо геніальна вѣдь всякая индивидуальность, постигаемая въ божественной первосущности своей? Поэтому дружба есть геніальность жизни, и способность къ дружбѣ есть талантъ этой геніальности. Также, хотя и въ иномъ смыслѣ, способность къ любви дѣлаетъ любящаго прозорливцемъ вѣчнаго, софійнаго лика любимой личности и открываетъ заурядному человѣку постижимое лишь художественному генію въ высшихъ напряженіяхъ творчества. Для любви существенно различіе пола, для дружбы оно не имѣетъ рѣшающаго значенія; всего естественнѣе дружба возникаетъ въ предѣлахъ одного пола. Любовныхъ увлеченій можетъ быть много, но истинная любовь лишь одна, такъ и дружескихъ связей, пріятельскихъ отношеній бываетъ много, но истинный другъ бываетъ только одинъ.

Человѣческая дружба есть какъ бы естественная икона, образъ единой, божественной Дружбы (какъ и человѣческій бракъ существуетъ во образъ Христа и Церкви). Богъ восхотѣлъ имѣть въ твореніи, въ человѣкѣ, друга, вочеловѣченіе Бога до конца осуществляетъ возможность этой дружбы. „Вы друзья Мои, если исполните то, что Я заповѣдую вамъ. Я уже не называю васъ рабами, ибо рабъ не знаетъ, что дѣлаетъ господинъ его, но Я назвалъ васъ друзьями, потому что сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего" (Іо. 15, 14—15). И человѣкъ долженъ возлюбить въ Немъ своего высшаго и единственнаго Друга, найти себя въ Немъ, ибо въ Немъ сокрыта тайна всякаго индивидуальнаго лица, Онъ, какъ Сынъ Человѣческій, и *есть* само человѣчество, въ человѣкѣ подлинно человѣческое. Въ извѣстномъ смыслѣ „спасеніе" отъ грѣха, т.-е. отъ себя самого въ недолжномъ, эмпирическомъ естествѣ, есть утвержденіе себя другимъ въ Другѣ. Господь принялъ на Себя инакость, нашу грѣховную природу, вплоть до крестной смерти, чтобы, пребывъ въ другомъ, явить Себя къ этому другому истиннымъ Другомъ.

Естественная дружба, возникающая среди людей, не соперничаетъ съ единой и единственной Дружбой (какъ и

*) Свящ. *П. А. Флоренскій*: „Столпъ и утвержденіе истины", стр. 438. Глава о дружбѣ въ этой книгѣ есть самое глубокое и проникновенное, что мнѣ приходилось читать на эту тему.

бракъ не соперничаетъ съ тѣмъ, во образъ чего онъ существуетъ). Отношенія разной значимости и интенсивности создаютъ прообразы и естественныя иконы, расширяютъ сердце и окрыляютъ духъ. Чрезъ дружбу можетъ пролегать и путь къ Дружбѣ. Конечно, возможна и неправая дружба, какъ и неправая любовь, не расширяющая, но замыкающая сердце въ эгоистическомъ самоутвержденіи, гордости другомъ какъ *своимъ* достояніемъ; когда она становится лишь эгоизмомъ вдвоемъ, любовь, какъ и дружба, теряетъ крылья и превращается въ путы мѣщанства: всякое чувство имѣетъ свою изнанку. Дружба, какъ и любовь, имѣетъ свои опасности и соблазны и нуждается въ аскезѣ и подвигѣ,—даромъ не дается никакое духовное достиженіе. Дружба можетъ естественно вырождаться въ ненависть или вражду,—отрицательную исключительность, огонь безъ свѣта; но и при этомъ сохраняется Wahlverwandtschaft, исключающая равнодушіе и безразличіе. Подобнымъ же образомъ возникаетъ и зависть, какъ болѣзнь или извращеніе дружбы,—тема трагедіи Пушкина.

Темнымъ и страшнымъ первообразомъ измѣны. Дружбѣ является черная фигура „сына погибели“, дружескимъ цѣлованіемъ предавшаго Учителя. Въ страшную минуту предательства онъ услышалъ кроткій и все же дружескій упрекъ: „*другъ*, на что ты пошелъ?“ (Ἑταῖρε ἐφ᾽ ὅ πάρει;) (Мѳ. 26, 50). „Цѣлованіемъ ли предаешь Сына Человѣческаго?“ (Лк. 22, 48). Всего за нѣсколько часовъ передъ тѣмъ предатель, какъ полноправный апостолъ и другъ, присутствовалъ на Тайной Вечери и, уже изобличенный въ помышленіяхъ своихъ, все-таки получилъ „хлѣбъ“, но „съ этимъ кускомъ вошелъ въ него сатана“ (Іо. 13, 27). А нѣсколькими днями ранѣе на вечери у Лазаря въ Виѳаніи, когда онъ увидалъ Марію, помазующую мѵромъ ноги Учителя, онъ не могъ сдержать темнаго движенія своей души и лицемѣрно началъ выражать сожалѣніе о затраченныхъ деньгахъ, будто бы нужныхъ для нищихъ: „сказалъ же онъ это не потому, чтобы заботился о нищихъ, но потому, что былъ воръ“, — прибавляетъ Евангеліе (Іо. 12, 6). Однако не было ли это пробужденіе подавленнаго низкаго порока лишь послѣдствіемъ его духовной измѣны, быть можетъ, косвеннымъ порожденіемъ темной зависти, прикрывающейся благовиднымъ предлогомъ? Но, предавъ на смерть Учителя, Іуда *себя* убилъ въ

Другѣ; *шедъ удавися*,—этотъ роковой приговоръ надъ собой произнесъ онъ въ словахъ дружескаго цѣлованія: „радуйся, равви“... Или онъ могъ жить, умножая сребренники свои, и послѣ распятія Учителя? Развѣ имъ двигало лишь элементарное, простое корыстолюбіе? какъ же могъ бы *такой* Іуда, грязный процентщикъ, присутствовать, съ Нимъ въ числѣ двѣнадцати всюду, и даже на Тайной Вечери? Здѣсь *тайна* Іуды, страшная, черная тайна человѣка, которому „лучше было бы не родиться“...

Отношенія Моцарта и Сальери у Пушкина запечатлѣны исключительнымъ избраніемъ дружбы; они гораздо отчетливѣй обрисованы относительно Сальери и остаются менѣе выяснены въ Моцартѣ, быть можетъ, вслѣдствіе неблагополучія ихъ у одного и благополучія у другого. Для Сальери Моцартъ есть воплощеніе творческаго генія, то, о чемъ онъ тосковалъ и безсильно мечталъ всю свою жизнь, то, что онъ зналъ въ себѣ, какъ свою истинную сущность, но безсиленъ былъ собою явить. Моцартъ есть то высшее художественное *я* Сальери, въ свѣтѣ котораго онъ судитъ и цѣнитъ самого себя. Сальери присуще подлинное заданіе геніальности, ея жажда, непримиримость ни на чемъ меньшемъ. Вотъ отчего Сальери ошибается, клевещетъ на себя, говоря: „я счастливъ былъ: я наслаждался мирно своимъ трудомъ, успѣхомъ, славой“; такіе люди неспособны ни къ счастью, ни къ мирному наслажденію, которое явилось бы только признакомъ упадка и застоя. Геніальность Сальери — чисто отрицательная, она дана ему лишь какъ стремленіе. Этотъ подвижникъ искусства, ремесло поставившій ему подножіемъ, разъявшій музыку, какъ трупъ и алгеброй повѣрившій гармонію, въ дѣйствительности хочетъ только одного — быть Моцартомъ, тоскуетъ лишь о Моцартѣ, и онъ самъ въ какомъ-то смыслѣ *есть* Моцартъ, даже болѣе, нежели самъ Моцартъ. Такъ изъ безобразной личинки вылетаетъ свѣтлокрылый мотылекъ, и гадкій утенокъ вдругъ узнаетъ въ себѣ прекраснаго лебедя. Такъ изъ смертнаго естества Сальери долженъ воспарить къ небу торжествующій свое освобожденіе Моцартъ! Сальери не завистникъ по природѣ, какъ и самъ онъ свидѣтельствуетъ объ этомъ. Сальери присуща черта истиннаго благородства духа—способность признавать свои ошибки и сознательно учиться у другого, признавая его превосходство.

Когда великій Глюкъ
Явился и открылъ намъ новы тайны
(Глубокія, плѣнительныя тайны!)—
Не бросилъ ли я все, что прежде зналъ,
Что такъ любилъ, чему такъ жарко вѣрилъ,
И не пошелъ ли бодро вслѣдъ за нимъ,
Безропотно, какъ тотъ, кто заблуждался,
И встрѣчнымъ посланъ въ сторону иную?

Многіе ли изъ прошедшихъ искусъ творчества способны сдѣлать такое признаніе даже предъ самими собой? Въ Сальери чрезвычайно обострена сознательность и честность мысли: онъ ясно мыслитъ, много знаетъ. И онъ не можетъ не знать, что его восторги, вдохновенія, не его искусство—только зовъ, только обѣтованіе или намекъ: душа его любитъ Моцарта, какъ цвѣтокъ солнечный лучъ: „когда же мнѣ не до тебя“ — этотъ стонъ души Сальери есть вопль его художественнаго самосознанія.

Вотъ почему Сальери такъ хорошо знаетъ и настоящую цѣну Моцарту. Вѣдь не изъ любезности же, но съ трагической мукой произноситъ онъ свой судъ „бездѣлицѣ“ Моцарта, послѣ его игры, во время которой въ немъ окончательно созрѣваетъ роковое рѣшеніе:

Какая глубина!
Какая смѣлость и какая стройность!
Ты, Моцартъ, богъ, и самъ того не знаешь;
Я знаю, я!

Да, это *онъ знаетъ*, и въ извѣстномъ смыслѣ лучше, чѣмъ Моцартъ, онъ слышитъ въ немъ долго жданнаго „херувима“, приносящаго ему „райскія пѣсни“. О, сколько разъ въ часы творческаго изнеможенія онъ призывалъ *къ себѣ*, *въ себя* этого херувима, и теперь онъ пришелъ къ нему, но въ лицѣ друга. Тотъ, кто *такъ* узнаетъ и цѣнитъ генія, конечно, и самъ причастенъ этой геніальности, но эта безсильная и безплодная, безрадостная причастность тяжелымъ крестомъ тяготѣетъ на его плечахъ, жжетъ его душу. Моцартъ для него не Глюкъ и не Пиччини, или иные „друзья товарищи въ искусствѣ дивномъ“, это—другъ единственный, встрѣча роковая и рѣшительная. Подобной встрѣчей встрѣтился нѣкогда и Платонъ съ Сократомъ, и что было бы, если бъ Платонъ избранному имъ пути дружбы предпочелъ путь Анита и Мелита? Въ дружбѣ къ Моцарту Сальери надлежало об-

рѣсти геніальность жизни, но дорогою цѣною, ибо единственнымъ путемъ здѣсь могло быть только столь навычное ему ранѣе самоотреченіе, которое такъ трудно и мучительно дается грѣшному, себялюбивому сердцу человѣка. Но достаточно было враждебно *противопоставить* себя тому, кого Сальери достовѣрно зналъ какъ свое высшее *я*, и страшный демонъ зависти вошелъ въ сердце и сталъ нашептывать ему лукавую хулу и клевету на Бога, на міръ, на друга. Сальери не пошелъ за Моцартомъ, какъ онъ могъ еще пойти за Глюкомъ (а вѣдь и тогда было чему завидовать!). Пушкинская драма застаетъ Сальери уже отдавшимся злобному демону, и его навѣты звучатъ въ первыхъ же словахъ: „всѣ говорятъ: нѣтъ правды на землѣ, но правды нѣтъ и выше“. Но не въ томъ высшая правда, чтобы за „любовь горящую и самоотверженіе“ требовать немедленной уплаты наличной одаренностью: „Богъ не мѣрою даетъ духа“, и даже „заботясь“ мы не можемъ прибавить себѣ и локтя роста. Непосредственно въ себѣ самой всегда находитъ свою награду только любовь, только самоотверженіе, которое „не хочетъ своего“ и „радуется чужому“.

Кривое, искажающее зеркало подставляется завистью и при оцѣнкѣ личности Моцарта: вѣдь, конечно, этотъ любимецъ музъ не заслуживаетъ опредѣленія „безумца, гуляки празднаго“, ибо Моцартъ по-своему серьезенъ въ искусствѣ не менѣе Сальери, какъ это послѣдній и самъ хорошо понимаетъ. И жалостнымъ софизмомъ звучитъ его самоувѣреніе, что онъ „избранъ, чтобы его остановить“, иначе Моцартъ вдохновенностью своей повредитъ искусству. Надъ всѣми этими завѣреніями царитъ одна тревога завистника, что „я—не геній“; да, съ этими чувствами *уже* не геній!.. Правъ Моцартъ: „геній и злодѣйство“ въ одной плоскости суть „двѣ вещи несовмѣстныя“, ибо геніальность есть высшее благородство духа.

А Моцартъ? Въ его отношеніяхъ къ Сальери нельзя уловить чего-либо нездороваго. Онъ — *другъ* Сальери, довѣрчивый и ясный, въ немъ нѣтъ ни зависти, ни самопревознесенія: „вѣдь онъ былъ геній, какъ ты да я“,—этого не скажетъ Сальери. Моцартъ несетъ ему на судъ свои вещи и восхищается его любовью къ искусству. Несомнѣнно и Сальери представляетъ для своего друга въ извѣстномъ отно-

шеніи высшую инстанцію, тоже высшее *я*, и нельзя не вѣрить искренности признаній и похвалъ Моцарта. А изъ этого слѣдуетъ, что при такой высокой оцѣнкѣ друга зависть вполнѣ была бы возможна и для Моцарта, и этого нѣтъ потому, что Моцартъ остается выше зависти и безупреченъ въ дружбѣ. Если всмотрѣться въ построеніе пьесы, нетрудно увидать тонкій параллелизмъ характеристики обоихъ друзей, противоположеніе здоровой и больной дружбы. Вѣщій ребенокъ, въ своей непосредственности Моцартъ *слышитъ*, что происходитъ въ Сальери, до его чуткаго уха доносится душевный его раздоръ, но онъ не оскорбилъ своей дружбы нечистымъ подозрѣніемъ и не связалъ своихъ переживаній съ ихъ источникомъ; это можетъ казаться наивнымъ до глупости, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, благородно до геніальности. Моцартъ мучится мыслью о заказавшемъ ему реквіемъ черномъ человѣкѣ: „мнѣ кажется, онъ съ нами самъ-третей сидитъ“, и однако онъ не допускаетъ и мысли, что это — черная совѣсть самого Сальери. Моцартъ отвѣчаетъ послѣднему на молчаливую муку его вопрошаній, геній ли онъ и совмѣстимо ль съ геніемъ злодѣйство. Моцартъ *слышитъ* и эти вопросы и тѣмъ не менѣе заранѣе отвергаетъ, въ связи съ разсказомъ о Бомарше, всякое подозрѣніе противъ друга. И когда въ отвѣтъ на эту дружбу Сальери его отравляетъ, онъ даритъ его *послѣднимъ* довѣріемъ и въ отчаянномъ плачѣ Сальери видитъ лишь проявленіе исключительной его любви къ музыкѣ. Моцартъ не измѣнилъ дружбѣ и умираетъ побѣдителемъ. Онъ встрѣчаетъ безвременный конецъ, и однако гибнетъ не онъ, но убійца. Пушкинъ опускаетъ занавѣсъ въ тотъ моментъ, когда у Сальери зародилось уже роковое и послѣднее сомнѣніе въ своей геніальности. Онъ цѣпляется за легенду о Бонаротти, но зыбучая почва уходитъ изъ-подъ ногъ: „иль это сказка пустой, безсмысленной толпы, и не былъ убійцею создатель Ватикана?“ Дальнѣйшій жизненный путь Сальери уже обозначенъ въ этихъ скупыхъ словахъ, — его ждетъ извѣстная судьба: „шедъ удавися“. Онъ уже совершилъ духовное самоубійство, когда всыпалъ припасенный про черный день „послѣдній даръ Изоры“, ибо не Моцарта, но себя отравилъ тогда Сальери. Изнемогши въ подвигѣ дружбы, онъ сдѣлался орудіемъ злой силы, природа которой и есть темная Зависть.

Владиміръ Соловьевъ и Анна Шмидтъ.

I. Стихотворенія Владиміра Соловьева.

Уже шестымъ изданіемъ выходятъ стихотворенія Вл. Соловьева *). Для цѣнителей его поэзіи новое изданіе имѣетъ нарочитую цѣнность въ виду того, что въ немъ помѣщенъ, въ числѣ посмертныхъ, цѣлый рядъ стихотвореній, не появлявшихся въ печати, и среди нихъ имѣются представляющія немалую поэтическую и религіозно-философскую цѣнность („Въ часъ безмолвнаго заката", „Отъ пламени страстей нечистыхъ и жестокихъ", „Близко, далеко, не здѣсь и не тамъ"—примѣчательное стихотвореніе изъ „софійнаго" цикла). Извѣстную цѣнность представляютъ здѣсь примѣчанія, содержащія хронологическіе и біографическіе комментаріи и варіанты,—нельзя не быть благодарнымъ за нихъ редактору изданія. Наконецъ, къ нему приложенъ обширный біографическій очеркъ, который, несмотря на нѣкоторыя упростительныя и апологетическія тенденціи при истолкованіи сложной, противорѣчивой и въ существѣ своемъ все-таки загадочной личности Вл. Соловьева, читается съ интересомъ и содержитъ цѣнныя фактическія указанія. Наконецъ, къ изданію приложены два новыхъ и интересныхъ портрета Вл. Соловьева.

Поэзіи Соловьева уже принадлежитъ настолько безспорное мѣсто въ русской литературѣ, что излишне объ этомъ и говорить: ея чарующая свѣжесть и благоуханность при-

*) *Владиміръ Соловьевъ.* Стихотворенія. Изданіе 6-е, значительно дополненное, съ варіантами, библіографическими примѣчаніями, біографіей, факсимиле и 2-мя портретами. Изданіе Сергѣя Соловьева. М., 1915 г. Ц. 2 р. 50 к.

тягиваютъ къ себѣ неотразимо, и отрадно время отъ времени погружаться душой въ этотъ благородный источникъ. Очевидно уже и теперь то огромное вліяніе, которое поэзія эта оказала и оказываетъ на современныхъ поэтовъ: А. Блокъ, Андрей Бѣлый, Вячеславъ Ивановъ и болѣе молодые поэты вышли въ извѣстномъ смыслѣ отъ Вл. Соловьева, вліяніе котораго въ поэзіи соединилось, быть можетъ, съ Новалисомъ, Гёте и Тютчевымъ. И въ сущности приходится признать, что поэтическое вліяніе Соловьева неуловимѣе и тоньше, но зато глубже и прочнѣе, нежели чисто-философское. Правда, въ ряду современныхъ представителей религіозно-философской мысли въ Россіи найдется, конечно, не одинъ изъ тѣхъ, кто чтитъ въ Соловьевѣ философскаго „дѣтоводителя ко Христу“ въ своемъ прошломъ. Однако, само по себѣ философствованіе Соловьева постепенно утрачиваетъ и свою силу, и отчасти даже свою привлекательность для ее пережившихъ. Но поэзія Соловьева неизмѣнно сохраняетъ свой тонкій и благородный ароматъ, и въ минуты вдохновенной тишины души самъ собою раскрывается томикъ его стихотвореній. И все опредѣленнѣе напрашивается мысль, что въ многоэтажномъ, искусственномъ и сложномъ творчествѣ Соловьева только поэзіи принадлежитъ безусловная подлинность, такъ что и философію его можно и даже должно повѣрять поэзіей. Поэтому то, чего нѣтъ въ поэзіи, надо считать искусственнымъ, схоластическимъ или случайнымъ и въ философіи: такъ, въ поэзіи нѣтъ эквивалента для соловьевскихъ дедукцій, схемъ и категорій, въ значительной степени заимствованныхъ у нѣмцевъ, нѣтъ пристрастной и нѣсколько оппортунистической полемики съ славянофилами, нѣтъ многоэтажнаго и разсудочнаго „оправданія добра“. Зато есть все, что такъ плѣняетъ и живитъ въ Соловьевѣ: глубокія проникновенія въ ветхозавѣтную и новозавѣтную религію, пламенное почитаніе Пречистой Дѣвы, поклоненіе „землѣ Владычицѣ“, мистика любви, живая связь съ отшедшими. Быть можетъ, внутренняя справедливость по отношенію къ Соловьеву требовала бы излагать его міровоззрѣніе, имѣя основой именно стихотворенія, а „сочиненія“ разсматривать какъ философскій къ нимъ комментарій, но не наоборотъ, какъ дѣлается это теперь. Недаромъ такъ скупъ былъ Соловьевъ на стихотворенія и въ то же время такъ

легко писалъ статьи на разныя темы. Быть можетъ, критика времени сама собой произведетъ эту переоцѣнку и сохранитъ для потомства въ Соловьевѣ философскаго поэта болѣе, нежели поэтизирующаго философа. Съ поэзіей Соловьева неразрывно связана и его глубокая личная религіозность, и его личная мистика. Теперь уже ясно, что Соловьевъ какъ мистикъ съ особымъ, богатымъ и своеобразнымъ мистическимъ опытомъ значительнѣе, оригинальнѣе и интереснѣе, нежели Соловьевъ-философъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ былъ бы для насъ авторъ „Критики отвлеченныхъ началъ“ безъ личной мистики Вѣчной Женственности, безъ какихъ-то таинственныхъ отношеній съ „Софіей“, о которыхъ такъ глухо и невнятно намекается философски въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ или въ La Russie et l'Eglise Universelle, но такъ плѣнительно и жизненно разсказывается въ стихотвореніяхъ? Повидимому, въ этомъ отношеніи не все еще извѣстно изъ того, что имѣется или можно предполагать имѣющимся въ соловьевскомъ архивѣ въ качествѣ матеріаловъ для постиженія его мистики. Во всякомъ случаѣ, самая поразительная и загадочная черта въ соловьевской поэзіи и соловьевской мистикѣ это — *конкретность* его отношеній къ „Вѣчной Женственности“ или „Софіи“, его мистическія встрѣчи съ нею. Притомъ имѣютъ значеніе не только тѣ основныя встрѣчи, которыя описаны въ „Трехъ свиданіяхъ“, но и болѣе мимолетныя, точно не датированныя, сохранившія лишь бѣглое отраженіе въ его поэзіи. Софійная окрыленность Соловьева пробуждалась не только внѣшними романическими эпизодами его жизни (когда, по выраженію Новалиса, чрезъ маленькую Сонечку ему открывалась божественная Софія), но, очевидно, и *безъ* такого повода. Въ такомъ смыслѣ его поэтическая эротика представляетъ собою, такъ сказать, родъ писемъ безъ адреса, на предъявителя или предъявительницу при полной однако конкретности чувства. Въ этомъ отношеніи поэзія Соловьева представляется въ своемъ родѣ единственною. Перечитайте для примѣра хотя бы то дивное стихотвореніе, которое приложено къ настоящему изданію въ видѣ автографа:

Лишь забудешься днемъ, иль проснешься въ полночи,
Кто-то здѣсь, мы вдвоемъ.

Стихотворенія „софійнаго“ цикла иногда имѣютъ не толь-

ко поэтическій, но какъ будто и заклинательный характеръ. Это впечатлѣніе косвенно подтверждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 1874 г., когда Соловьевъ испытывалъ первый подъемъ софійнаго творчества (второй былъ въ самые послѣдніе годы его жизни), въ альбомѣ его записана слѣдующая заклинательная „молитва объ откровеніи великой тайны“ (документъ этотъ впервые опубликованъ въ настоящемъ изданіи):

„Во имя Отца и Сына и Св. Духа.

„An—Soph, Jah, Soph—Jah.

„Неизреченнымъ, страшнымъ и всемогущимъ именемъ заклинаю боговъ, демоновъ, людей и всѣхъ живущихъ. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источникъ вашего хотѣнія и будьте причастниками молитвы моей: да возможемъ уловить чистую голубицу Сіона, да обрѣтемъ безцѣнную жемчужину Офира, и да соединятся розы съ лиліями въ долинѣ Саронской. Пресвятая Божественная Софія, существенный образъ красоты и сладость сверхсущаго Бога, свѣтлое тѣло вѣчности, душа міровъ и единая царица всѣхъ душъ, глубиною неизреченнаго и благодатнаго перваго сына твоего и возлюбленнаго Іисуса Христа молю тебя: снизойди въ темницу душевную, наполни мракъ нашъ своимъ сіяніемъ, огнемъ любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй намъ свѣтъ и волю, образомъ видимымъ и существеннымъ явись намъ, сама воплотись въ насъ и въ мірѣ, возстановляя полноту вѣковъ, да покроется глубина предѣломъ и да будетъ Богъ все во всемъ“. Конечно, эта „молитва“ сама по себѣ отнюдь еще не говоритъ о соотвѣтственномъ опытѣ *), но характеризуетъ направленіе мысли и интереса.

Своими софійно-эротическими стихотвореніями, какъ бы нѣкоторыми мистическими призывами и заклинаніями, Со-

---

*) Стр. 294—5. Редакторъ стихотвореній считаетъ эту молитву „составленною Вл. С—мъ“, не приводя однако никакихъ данныхъ, кромѣ того, что эта молитва записана Соловьевымъ въ своемъ альбомѣ. На меня эта молитва опредѣленно производитъ впечатлѣніе перевода какого-нибудь гностическаго текста, быть можетъ найденнаго Соловьевымъ во время занятій въ британскомъ музеѣ (особенно выразительна надпись), наприм., *офитовъ*. Кстати сказать, стихотвореніе „Пѣсня офитовъ“ этого же самаго періода содержитъ ту же самую, типически гностическую символику.

ловьевъ, надо думать, разсѣивалъ какую-то энергію и его призывы могли быть и слышны софійно одареннымъ натурамъ. Были ли они, дѣйствительно, кѣмъ-либо услышаны? Кто знаетъ. Однако, одинъ фактъ въ этомъ родѣ недавно сдѣлался извѣстенъ: А. Н. Шмидтъ въ Нижнемъ услышала зовъ Соловьева и отнесла его къ себѣ, сказала: *это—я*, я—то женское alter ego Соловьева, котораго онъ ждалъ и искалъ. Эта мистическая встрѣча, даже если считать ее плодомъ мистической фантастики и недоразумѣнія, представляетъ собой нѣчто въ высокой степени интересное и отнюдь не случайное въ біографіи Соловьева. Въ этомъ можно видѣть косвенное подтвержденіе мистическаго реализма его поэтической эротики.

Въ послѣдній, предсмертный періодъ жизни Соловьева эта мистическая атмосфера около него снова сгущается. Къ этому періоду относятся стихотворенія: „Лишь забудешься днемъ“, „Три свиданія“, „Das ewig Weibliche“, „Les revenants“. И вдругъ туго натянутая струна лопнула. Происходитъ какой-то таинственный и очистительный отрывъ, освобожденіе души отъ чаръ, катарсисъ. И звенитъ уже предсмертная пѣсня подстрѣленной птицы въ послѣднемъ и высшемъ вдохновеніи музы Соловьева. Здѣсь происходитъ таинственное и чудесное перерожденіе слова, оно звучитъ какъ бы изъ другого міра. Тутъ нѣтъ уже никакой магіи или заклинательныхъ чаръ, то пѣсня лермонтовскаго „Ангела“, которою онъ сопровождаетъ душу въ этотъ міръ и отзываетъ ее изъ міра. Вновь обступили ее ангельскіе цвѣты, „бѣлые колокольчики“, и слышитъ сердце небесный ихъ звонъ.

Въ грозные, знойные
Лѣтніе дни
Бѣлые, стройные
Тѣ же они.
Призраки вешніе
Пусть сожжены,
Здѣсь вы, нездѣшніе,
Вѣрные сны.
Зло позабытое
Тонетъ въ крови.
Всходитъ омытое
Солнце любви.
Замыслы смѣлые
Въ сердцѣ больномъ,

Ангелы бѣлые
Встали кругомъ.
Стройно-воздушные
Тѣ же они
Въ знойные, душные,
Тяжкіе дни.

Четвертая строфа имѣетъ варіантъ:

Замыслы смѣлые
Крѣпнутъ въ груди,
Ангелы бѣлые
Шепчутъ: *иди*.

Иди! То услышалъ поэтъ тихое приближеніе бѣлаго ангела смерти, освободителя изъ плѣна грозныхъ, душныхъ, іюльскихъ дней жизни.

II. „Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ".

1.

Очень немногимъ говоритъ что-либо имя А. Н. Шмидтъ. Безвѣстная провинціалка, домашняя учительница, а позднѣе сотрудница нижегородскихъ газетъ, А. Н. Шмидтъ пользовалась только въ Нижнемъ широкой извѣстностью, какъ добрый, отзывчивый человѣкъ съ общественной жилкой, да еще какъ большая чудачка, эксцентричность которой въ костюмѣ и образѣ жизни, впрочемъ, объяснялись и ея крайней бѣдностью, напряженной борьбой за существованіе: грошевыми заработками она не только содержала себя, но и лелѣяла свою мать, пережившую ее на 5 лѣтъ. Въ общей печати А. Н. Шмидтъ выступала, насколько мнѣ извѣстно, лишь на страницахъ „*Новаго Пути*", гдѣ былъ помѣщенъ въ 1903 году за подписью „А. Тимшевскій" очеркъ „О будущности". Около этого времени, услыхавъ (впервые, кажется, отъ Г. И. Чулкова), что она имѣла какую-то переписку съ Вл. Соловьевымъ, я обратился къ ней съ просьбой, не подѣлится ли она съ читателями „*Новаго Пути*" этими письмами. Въ отвѣтъ я получилъ отъ нея лишь копіи двухъ писемъ для себя лично, при чемъ она прибавляла, что переписка эта имѣла интимный характеръ и не мо-

жетъ быть напечатана ранѣе ея смерти или наступленія „одного событія“ (очевидно, ожидаемаго ею своего „преображенія“), послѣдовать же то или другое должно было скоро. Она, дѣйствительно, вскорѣ, чрезъ 1—1½ года, въ 1905 г. умерла, казалось, унеся въ могилу свою тайну *). Между тѣмъ, и тонъ и содержаніе сообщенныхъ ею писемъ Вл. С. (впослѣдствіи мнѣ удалось добыть копіи и остальныхъ его писемъ) свидѣтельствовали объ исключительной важности этой переписки для Соловьева, какъ и вообще этой встрѣчи, происшедшей почти наканунѣ его смерти. Уже въ первомъ письмѣ (всего писемъ было 7, кромѣ того, было краткое личное свиданіе во Владимірѣ) онъ писалъ ей, что она „близко подошла къ истинѣ по вопросу величайшей важности, заложенному въ самой сущности христіанства, но еще не поставленному отчетливо ни въ церковномъ, ни въ обще-философскомъ сознаніи, хотя отдѣльные теософы и говорятъ объ этой сторонѣ христіанства“... „Мнѣ приходилось (продолжалъ Вл. С.) много разъ съ 1878 года касаться этого предмета въ публичныхъ чтеніяхъ, статьяхъ и книгахъ, соблюдая должную осторожность. Думаю на основаніи многихъ данныхъ, что широкое распространеніе этой истины въ сознаніи и жизни христіанства и всего человѣчества предстоитъ въ ближайшемъ будущемъ, и ваше появленіе кажется мнѣ очень важнымъ и знаменательнымъ“. Эти слова, въ которыхъ установляется неожиданное сближеніе между жизненною идеей Вл. Соловьева и А. Н. Шмидтъ, объ ученіи Соловьева ничего не знавшей и вообще недостаточно образованной, остаются іероглифомъ до тѣхъ поръ, пока неизвѣстны подлинныя рукописи А. Н—ны, которыя, какъ оказывается, послѣ ея смерти все же сохранились, хотя и въ неполномъ и хаотическомъ видѣ. Эти рукописи, доселѣ извѣстныя лишь весьма ограниченному кругу лицъ, случайно получавшихъ къ нимъ доступъ, въ настоящее время сдѣлались общимъ достояніемъ и появились въ печати вмѣстѣ съ опубликованными уже ея статьями, нѣкоторыми пись-

*) Отрывокъ изъ одного письма Вл. С. Соловьева къ А. Н. Шмидтъ былъ приведенъ мною въ очеркѣ объ апокалиптикѣ (Два града, т. II стр. 127). Тогда я не былъ еще знакомъ съ рукописями самой А. Н. Шмидтъ. Упоминаніе о послѣднихъ встрѣчается въ книгѣ свящ. *П. А. Флоренскаго.* Столпъ и утвержденіе истины.

мами и краткимъ біографическимъ очеркомъ. При этомъ изданіи прилагаются и письма къ ней Вл. Соловьева *). Здѣсь мы имѣемъ не только интереснѣйшій человѣческій документъ, исторію души, совершенно исключительной по своей судьбѣ, не только сокровенную страницу интимной біографіи Вл. Соловьева, но и первостепенной важности мистическій трактатъ, который смѣло выдержитъ сравненіе съ произведеніями первоклассныхъ европейскихъ мистиковъ, каковы Я. Бёме, Пордеджъ, Сведенборгъ и др. Мистика А. Н. Шмидтъ настолько содержательна и богата, что та или иная оцѣнка ея можетъ стать лишь дѣломъ продолжительнаго и углубленнаго ея разслѣдованія въ самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ. Своеобразіе ея въ томъ, что это— *женская* мистика, голосъ женственности изъ глубинъ бытія, мистическая эротика въ самомъ возвышенномъ смыслѣ, откровенія любви невѣсты, жены и матери, и, быть можетъ, больше всего именно материнства. Только въ мистикѣ кабалы (о которой А. Н. Шмидтъ по всѣмъ даннымъ не имѣла и понятія) можно найти созвучные мотивы. Другая черта ея мистики это неслыханная апокалипсическая напряженность, убѣжденіе въ близости конца міровой исторіи и *воля* къ концу; мы находимъ у нея проникновенное мистическое истолкованіе Апокалипсиса, отнюдь не похожее на раціоналистическое исканіе ключа къ „пророческой азбукѣ“ (отъ Ньютона до Бейнингена). Въ то время, когда Достоевскаго начиналъ охватывать апокалипсическій трепетъ, а Вл. Соловьевъ еще не приближался къ эсхатологическимъ темамъ, нижегородская Сивилла заносила на бумагу свои загадочныя видѣнія и прозрѣнія въ „Будущность“, по-своему разгадывая тайну Россіи **).

---

*) Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ съ приложеніемъ писемъ къ ней Вл. Соловьева. Съ портретами и факсимиле. Стр. 288+XVI. Москва. 1916. Складъ изданія при книгоиздательствѣ „Путь“. (Содержаніе: Біографическій очеркъ.—О будущемъ.— Замѣчанія по поводу одной теософской статьи. — Третій Завѣтъ.— Письмо къ о. Іоанну Кронштадтскому.— Изъ дневника.—Письмо къ В. А. Т.—Письмо къ М. А. Н.—Письма Вл. С. Соловьева къ А. Н. Шмидтъ). Ц. 2 р. 50 к.

**) Заслуживаетъ вниманія, что въ картину близкаго будущаго у А. Н. Шмидтъ входитъ и обращеніе въ христіанство Израиля, при чемъ и третьезавѣтная вѣра получаетъ названіе „новоизраильской“.

2.

Произведенія А. Н. Шмидтъ являются не только интересными, но и въ высшей степени загадочными и жуткими. Они трактуютъ о послѣднихъ вопросахъ христіанскаго сознанія, и притомъ съ дерзновенностью, не знающей границъ. Они полны догматическихъ новшествъ въ ученіи о св. Духѣ, о Богоматери, о Церкви, о Христѣ и о святой Троицѣ.

Правда, искренняя церковность А. Н. и ея любовь къ православію едва ли можетъ подлежать сомнѣнію. Также и большинство ея догматическихъ ученій для знакомаго съ исторіей церкви отнюдь не являются новшествами безусловными и, кромѣ того, касаются вопросовъ, не раскрытыхъ еще въ догматическомъ самосознаніи. Иначе говоря, А. Н. Шмидтъ не подвергаетъ ни малѣйшему сомнѣнію истинность существующихъ догматовъ православія и говоритъ только о *новомъ* догматическомъ творчествѣ,—мысль, сама по себѣ, ничего неправославнаго не заключающая. Но о томъ, что можетъ родиться лишь въ нѣдрахъ церковнаго самосознанія, она говоритъ уже отъ имени „откровенія“, каковымъ и считаетъ свой „Третій Завѣтъ“. Въ себѣ она ощущаетъ воплотившійся духъ церкви, одновременно единоличной и соборной, и чувствуетъ себя находящейся въ общеніи съ небеснымъ „Возлюбленнымъ“, который впослѣдствіи оказывается воплощеннымъ въ Вл. С. Соловьевѣ. Эта *конкретность* мистики А. Н. Шмидтъ кладетъ на нее печать исключительнаго своеобразія и значительности, но вмѣстѣ съ тѣмъ именно она-то и дѣлаетъ ее столь соблазнительной, загадочной и жуткой. Разумѣется, для людей церковнаго сознанія невозможно стать на почву прямого признанія мистики А. Н-ы за „откровеніе“, чего она требуетъ. Такіе вопросы рѣшаются актомъ сверхличнаго, церковнаго самосознанія, а не индивидуальной оцѣнкой, и требуютъ иныхъ знаменій и ознаменованій, нежели заявленіе пока лишь въ литературномъ произведеніи. Но проблема или загадка, какъ могло родиться подобное самосознаніе и что оно можетъ означать, тѣмъ самымъ становится со всею остротою, и объ этомъ возможны разныя гипотезы, которыя, вѣроятно, и будутъ возникать при изученіи этого мистическаго документа. Теоретически

истолковать это самосознаніе какъ своего рода мистическую иллюзію или самопрельщеніе и показать его источники и смыслъ, было бы очень трудно. Но послѣднее и рѣшающее слово здѣсь говоритъ, конечно, не теоретическое изслѣдованіе, а непосредственное религіозное чувство, которое *не* свидѣтельствуетъ въ пользу А. Н-ны, по крайней мѣрѣ, до конца.

Однако, въ *такихъ* вопросахъ приходится даже для самаго увѣреннаго вкуса оставлять reservatio mentalis: *non liquet.*—Рѣшающее слово пусть произнесетъ здѣсь сама жизнь, сама церковная дѣйствительность.

Несомнѣнно, найдутся многіе, кому мистика А. Н. Шмидтъ покажется просто бредомъ, безуміемъ и вздоромъ или же совокупностью хулъ и ересей, порожденныхъ вдохновеніемъ „духа лестча". Не притязая на даръ „различенія духовъ", мы можемъ только отмѣтить, что сама А. Н. Шмидтъ не имѣла *воли* къ ереси, какъ о томъ неоднократно и свидѣтельствовала (между прочимъ, въ письмѣ къ о. Іоанну Кронштадтскому). И какъ бы ни относиться къ основнымъ ея утвержденіямъ и ея собственному самосознанію, несомнѣнно, и *помимо* этого, въ мистикѣ ея найдется немало важнаго и поучительнаго, отмѣченнаго печатью мистической проницательности и вѣрности православному ученію. Сюда относится какъ разъ многое изъ того, что и для нея является центральнымъ,—въ мистикѣ пола и материнства *).

Нѣтъ основаній думать, чтобы и Вл. Соловьевъ раздѣлялъ *всѣ* ея мнѣнія; правильнѣе полагать, что отъ конкретности ея религіознаго самосознанія и онъ отшатывался, хотя и здѣсь далеко не все безспорно. „Истина же величайшей важности", которую онъ въ изложеніи А. Н. Шмидтъ призналъ рѣшительно, по всѣмъ видимостямъ, относится къ ученію о лично-соборной природѣ церкви и къ мистической эротикѣ, съ этимъ ученіемъ связанной.

Но если не признавать за сочиненіями А. Н. Шмидтъ даже никакой теоретической или мистической цѣнности,—они сохраняютъ значеніе, какъ человѣческій документъ, какъ автобіографія или исповѣдь исключительно богатой и страстной женской души. Никому на землѣ не понадобились

---

*) Ср. соотвѣтственныя главы въ моей книгѣ „Свѣтъ Невечерній".

эти богатства, эти дары, но земная любовь въ душѣ ея не умерла, а разгорѣлась въ пламень небесной любви. Нельзя думать безъ величайшаго волненія объ этой судьбѣ, и говоритъ она о тайнахъ, о неизслѣдимыхъ глубинахъ человѣческаго духа.

Nos habitat non tartara, sed nec sidera coeli
Spiritus in nobis qui viget illa fecit.

III. Къ проблематикѣ.

Съ моимъ названіемъ станутъ повторять
Твое: зачѣмъ имъ мертвыхъ разлучать? Лермонтовъ.

А. Н. Шмидтъ съ простодушной прямолинейностью, чуждой полутѣней и двусмысленностей, хотѣла видѣть во Вл. Соловьевѣ одно изъ воплощеній Христа; въ себѣ же она сыздавна, за много лѣтъ до встрѣчи съ нимъ, осознала личное воплощеніе Софіи. Этотъ небесный „романъ“ такъ же, какъ и земное его воплощеніе, обосновывается и осмысливается всею ея мистической системой, тѣми „откровеніями“, которыя для нея никогда не существовали въ отдѣльности отъ *личнаго* ея самосознанія. Въ *себѣ* она и не сомнѣвалась съ тѣхъ поръ, какъ въ ней пробудилось софійное ея самосознаніе. Соловьева же она для себя *открыла:* изъ смутнаго теоретическаго постулата, или только возможности, земное воплощеніе ея „Возлюбленнаго“ стало конкретной дѣйствительностью, „геометрическое мѣсто точекъ“ наполнилось реальнымъ содержаніемъ, и небесный „Возлюбленный“ слился съ опредѣленнымъ лицомъ, которое прописано по полицейскому паспорту докторомъ философіи Владиміромъ Сергѣевичемъ Соловьевымъ. Для этого онъ обладаетъ и соотвѣтствующимъ мистическимъ паспортомъ. Такимъ удостовѣрительнымъ документомъ, установляющимъ особыя мистическія примѣты, въ глазахъ А. Н. Шмидтъ прежде всего являлось то, что оглашено было для всего читающаго міра самимъ Владиміромъ Соловьевымъ въ его стихотвореніяхъ и соотвѣтственнымъ образомъ освѣщено было и въ его философіи. Имѣла-ли основаніе А. Н. Шмидтъ ссылаться на эти самосвидѣтельства Вл. Соловьева для подтвержденія своихъ странныхъ къ нему притязаній, или же она возвела здѣсь на него полную напраслину? Содержится-ли въ соотвѣтственныхъ

стихахъ его нѣчто совсѣмъ иное по сравненію съ тѣмъ, что она въ нихъ вычитала, или же ничего другого и на самомъ дѣлѣ вычитать нельзя, если только читать съ открытыми глазами и безъ всякой предвзятости? Теперь, послѣ посмертнаго выступленія А. Н. Шмидтъ, вопросъ этотъ о дѣйствительномъ смыслѣ и значеніи соловьевскихъ стихотвореній пріобрѣтаетъ новую остроту и исключительную важность, а вмѣстѣ съ тѣмъ становится страшно отвѣтственнымъ и труднымъ. И однако отъ попытки посильно разобраться въ этомъ вопросѣ не имѣетъ уже права уклониться никто изъ тѣхъ, кто только придаетъ серьезное значеніе жизненному дѣлу Соловьева и чувствуетъ себя интимно съ нимъ связаннымъ. Поэтому, хотя окончательный отвѣтъ на вопросъ о дѣйствительномъ смыслѣ мистическихъ событій, происшедшихъ въ жизни Соловьева и записанныхъ имъ въ стихотвореніяхъ, можетъ быть данъ только чрезъ религіозный опытъ, однако нельзя уже намъ не ставить для себя этого вопроса. Пусть тотъ, кто будетъ смущенъ или шокированъ щекотливостью этой темы, знаетъ, что въ самыхъ этихъ вопрошаніяхъ выражается въ всякомъ случаѣ больше довѣрія, уваженія и любви къ Вл. Соловьеву, нежели въ робкомъ замалчиваніи опасныхъ темъ. Итакъ, что же разсказываетъ о себѣ Вл. Соловьевъ въ опредѣленной группѣ стихотвореній софійно-эротическаго цикла?

1.

Прежде всего надлежитъ здѣсь установить, что рѣчь идетъ въ нихъ о *романѣ*, хотя и мистическомъ, „сублимированномъ“, отнесенномъ въ трансцендентную область: одновременно и земномъ, и небесномъ романѣ. Можно сказать въ духѣ Платона и самого Вл. Соловьева, что таковъ и всякій романъ, въ которомъ достойнымъ образомъ переживается любовь съ ея окрыленностью и ясновидѣніемъ. Имѣются въ поэтическомъ дневникѣ Вл. Соловьева записи и о земныхъ романахъ, вѣрнѣе о романическихъ эпизодахъ, доступныхъ каждому смертному. Однако не объ этихъ романахъ человѣческихъ, но лишь объ одномъ,—*Романѣ* κατ'ἐξοχήν,—сверхчеловѣческомъ, хотимъ мы запечатлѣть здѣсь свои наблюденія.

Самъ Вл. Соловьевъ въ очеркѣ о поэзіи Полонскаго (Сочиненія, VI, 618—9) говоритъ слѣдующее по интересующе-

му насъ вопросу: „Самый вдохновенный изъ англійскихъ поэтовъ Шелли такъ говоритъ о началѣ своего творчества:

Есть существо, есть женственная Тѣнь,
Желанная въ видѣніяхъ печальныхъ.
На утрѣ лѣтъ моихъ первоначальныхъ
Она ко мнѣ являлась каждый день,
И каждый мигъ среди лѣсныхъ прогалинъ,
Среди завороженныхъ дикихъ горъ,
Среди воздушныхъ замковъ и развалинъ
Она плѣняла дѣтскій жадный взоръ.
Мѣняясь въ очертаньяхъ несказанныхъ,
Скользя своей стопой по ткани сновъ,
Она пришла съ далекихъ береговъ,
Изъ областей загадочно-туманныхъ,
Красавицей нездѣшнихъ острововъ,
И въ лѣтній день, ликующій и жаркій,
Когда небесный сводъ огнемъ блисталъ,
Она прошла такой чудесно-яркой,
Что я—увы!—ее не увидалъ.

Но и невидимая въ своемъ собственномъ образѣ, она давала себя чувствовать поэту во всемъ, что было отъ нея:

Въ глубокой тишинѣ уединенья,
Среди благоуханія цвѣтовъ,
Подъ шумъ ручьевъ, подъ звонкое ихъ пѣнье,
Сквозь гулъ неумолкающихъ лѣсовъ,
Она со мною тихо говорила,
И все дышало только ей одной,
Рѣка съ своей серебряной волной,
И сонмы тучъ, и дальнія свѣтила,
Влюбленный воздухъ, теплый вѣтерокъ,
И дождевой сверкающій потокъ,
И пѣнье лѣтнихъ птицъ, и все, что дышитъ,
Что чувствуетъ, звучитъ, живетъ и слышитъ.
Въ словахъ высокихъ вымысловъ и сновъ,
И въ пѣсняхъ, и въ пророчествахъ глубокихъ,
Въ наслѣдіи умчавшихся вѣковъ,
Отшедшихъ дней и близкихъ, и далекихъ,
Въ любви къ другимъ, въ желаньи свѣтлымъ быть,
Въ сказаньяхъ благороднаго ученья,
Что намъ велитъ навѣкъ себя забыть
И познавать блаженный смыслъ мученья,—
Во всемъ она сквозила и жила
Въ чемъ правда и гармонія была.

Всѣ истинные поэты такъ или иначе знали или чувствовали эту „женственную Тѣнь“, но немногіе такъ ясно гово-

рятъ о ней; изъ нашихъ яснѣе всѣхъ—Я. П. Полонскій... Никто послѣ Шелли не указалъ съ такой ясностью на сверхчеловѣческій, „запредѣльный“ и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно дѣйствительный и даже какъ бы личный источникъ чистой поэзіи.

Въ дни ребячества я помню
Чудный отрочества бредъ:
Полюбилъ я Царь-Дѣвицу,
Что на свѣтѣ краше нѣтъ.
На челѣ сіяло солнце,
Мѣсяцъ прятался въ косѣ,
По косицамъ рдѣли звѣзды,—
Богъ сіялъ въ ея красѣ.
И жила та Царь-Дѣвица
Недоступна никому
И ключами золотыми
Замыкалась въ терему.
Только ночью выходила
Шелестить въ тѣни березъ:
То ключи свои роняла,
То роняла капли слезъ.
Только въ праздники, когда я
Полусонный брелъ домой,
Изъ-за рощи яркій, влажный
Глазъ ея слѣдилъ за мной.
И ужъ какъ случилось это,—
Наяву или во снѣ?!
Разъ она весной въ часъ утра
Зарумянилась въ окнѣ:
Всколыхнулась занавѣска,
Вспыхнулъ розъ махровыхъ кустъ,
И, закрывъ глаза, я встрѣтилъ
Поцѣлуй душистыхъ устъ.
Но едва-едва успѣлъ я
Блескъ лица ея поймать,
Ускользая, гостья ко лбу
Мнѣ прижгла свою печать.
Съ той поры ея печати
Мнѣ ничѣмъ уже не смыть,
Вѣчно-юной Царь-Дѣвицѣ
Я не въ силахъ измѣнить...
Жду,—вторичнымъ поцѣлуемъ
Заградивъ мои уста,—
Красота въ свой тайный теремъ
Мнѣ отворитъ ворота.

Ясно (прибавляетъ Соловьевъ), что поэтъ здѣсь искре-

ненъ, что это его настоящая вѣра, хотя бы порою онъ и колебался въ ней... Для его лучшаго сознанія красота и поэзія не могли уже быть пустымъ обманомъ, онъ, какъ и Шелли, зналъ, что это—существо и истинная сущность всѣхъ существъ, и если она и является какъ тѣнь, то не отъ земныхъ предметовъ."

Мы привели, вмѣстѣ съ Соловьевымъ, свидѣтельства обоихъ поэтовъ, которые, по его мнѣнію, были особыми избранниками „женскаго существа". Изъ нихъ одинъ, величайшій, признается, что онъ, во всемъ чувствуя эту „женственную тѣнь", однако лицомъ къ лицу ее все же *не увидалъ*, другой же, хотя и былъ ею отличенъ печатью „поцѣлуя", однако навсегда остался въ вѣчномъ лишь ожиданіи Царь-Дѣвицы. Иначе говоря, оба поэта вѣдали Софію не въ личномъ, а въ космическомъ аспектѣ, будучи причастны софійности твари *) ея красѣ. Теперь сопоставимъ съ этими признаніями записи самого Соловьева.

Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ возможности дать точный біографическій комментарій къ его любовнымъ стихотвореніямъ за отсутствіемъ полныхъ данныхъ. Болѣе того, есть рядъ стихотвореній, относительно которыхъ приходится колебаться, имѣютъ-ли они отношеніе къ какому-либо опредѣленному объекту или же къ „женственной тѣни" изъ „запредѣльнаго" міра, или, наконецъ, сразу къ обоимъ. Такъ двоится въ нашихъ глазахъ напр. слѣдующее, тонко завуалированное, стихотвореніе (1892):

О, что значатъ всѣ слова и рѣчи,
Этихъ чувствъ отливъ или прибой
Передъ *тайною нездѣшней нашей встрѣчи*,
Передъ *вѣчною, недвижною* судьбой?
Въ этомъ мірѣ лжи—о какъ ты лжива!
Средь обмановъ ты живой обманъ,
Но вѣдь онъ со мной, онъ мой, тотъ мигъ счастливый,
Что разсѣетъ весь земной туманъ.
Пусть и ты не вѣришь этой встрѣчѣ,
Все равно,—не спорю я съ тобой.
О, что значатъ всѣ слова и рѣчи
Передъ вѣчною, недвижною судьбой?

*) Я пользуюсь здѣсь, какъ готовыми, понятіями, точный смыслъ которыхъ дается въ моей книгѣ „Свѣтъ Невечерній. Созерцанія и умозрѣнія". 1917. Москва. „Путь".

Преднамѣренно, быть можетъ, двойственнымъ по значенію является и слѣдующее, тоже важное для нашей цѣли, стихотвореніе (1892).

Вижу очи твои изумрудныя,
Свѣтлый обликъ встаетъ предо мной.
Въ эти сны наяву, непробудные
Унесло меня новой волной.
Ты поникла, земной паутиною
Вся опутана, бѣдный мой другъ,
Но не бойся: тебя не покину я,—
Онъ сомкнулся, магическій кругъ.
Въ эти сны наяву, непробудные
Унесетъ насъ волною одной.
Вижу очи твои изумрудныя,
Свѣтлый обликъ стоитъ предо мной. *)

Нельзя также съ полной увѣренностью опредѣлить предметъ и слѣдующаго стихотворенія (1892):

День прошелъ съ суетой безпощадною.
Вокругъ меня благодатная тишь,
А въ душѣ ты одна, ненаглядная,
Ты одна нераздѣльно царишь.
Всѣ порывы и чувства мятежныя,
Злую жизнь, что кипѣла въ крови,
Поглотило стремленье безбрежное
Роковой, беззавѣтной любви.
Днемъ луна словно облачко блѣдное
Чуть мелькнетъ бѣлизною своей,
А въ ночи—передъ ней всепобѣдною
Гаснутъ искры небесныхъ огней.

Наконецъ, также не поддается точному опредѣленію предметъ и слѣдующаго, столь значительнаго и загадочнаго, какого-то астральнаго, стихотворенія (также 1892 г.)

Зачѣмъ слова? Въ безбрежности лазурной
Эѳирныхъ волнъ созвучныя струи

*) Заслуживаетъ вниманія, что для А. Н. Шмидтъ смыслъ какъ этого, такъ и другихъ, не менѣе загадочныхъ стихотвореній отнюдь не представляется сомнительнымъ: „обратите вниманіе (пишетъ она В. А. Т-ву), что онъ всю жизнь угадывалъ и ждалъ неизвѣстное лицо, гдѣ-то живущее свое женское alter ego, съ двойнымъ естествомъ, двойнымъ духомъ, земнымъ и небеснымъ. Это особенно ясно въ стихотвореніи. *Не по волѣ судьбы, Вижу очи твои изумрудныя, Зачѣмъ слова?*“ (Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ, 274).

Несутъ къ тебѣ желаній пламень бурный
И тайный вздохъ нѣмѣющей любви.
И, трепеща у милаго порога,
Забытыхъ грезъ къ тебѣ стремится рой.
Недалека воздушная дорога,
Одинъ лишь мигъ,—и я передъ тобой.
И въ этотъ мигъ незримаго свиданья
Нездѣшній свѣтъ вновь озаритъ тебя,
И тяжкій сонъ житейскаго сознанья
Ты отряхнешь, тоскуя и любя.

Какъ ни странно, но такою же двусмысленностью отличается и мистическій пейзажъ „На Саймѣ зимой“, хотя оно имѣетъ опредѣленный объектъ, не принадлежащій притомъ къ человѣческому міру. По своей манерѣ зашучивать и отшучиваться въ самыхъ интимныхъ вопросахъ Вл. Соловьевъ даже особо удостовѣрилъ въ предисловіи къ 3-му изданію стихотвореній, въ отвѣтъ на подозрительность нѣкоторыхъ моралистовъ, что здѣсь имѣется въ виду лишь „одно сѣверное озеро, небезызвѣстное въ географіи и полюбившееся мнѣ en tout bien tout honneur“. А между тѣмъ вслушаемся въ это стихотвореніе (1894): конечно, рѣчь въ немъ идетъ не объ одномъ озерѣ.

Вся ты закуталась шубой пушистой,
Въ снѣ безмятежномъ затихнувъ лежишь,
Вѣетъ не смертью здѣсь воздухъ лучистый,
Эта прозрачная, бѣлая тишь.
Въ невозмутимомъ покоѣ глубокомъ
Нѣтъ, не напрасно тебя я искалъ.
Образъ твой тотъ-же предъ внутреннимъ окомъ,
Фея – владычица сосенъ и скалъ.
Ты непорочна, какъ снѣгъ за горами,
Ты многодумна, какъ зимняя ночь,
Вся ты въ лучахъ, какъ полярное пламя,
Темнаго хаоса свѣтлая дочь!

Относительно всѣхъ приведенныхъ стихотвореній, хотя и нельзя съ увѣренностью сказать, что они относятся дѣйствительно къ земному объекту, но во всякомъ случаѣ можно это предполагать. Однако есть у Вл. Соловьева и такія эротическія вдохновенія, относительно которыхъ и самая эта возможность какъ будто заранѣе исключена. Теоретически самъ философъ такимъ образомъ судитъ объ этомъ (въ очеркѣ „Смыслъ любви“): „Предметъ истинной любви не простъ,

а двойственъ; мы любимъ, во-первыхъ, то идеальное (не въ смыслѣ отвлеченномъ, а въ смыслѣ принадлежности къ другой, высшей сферѣ бытія) существо, которое мы должны ввести въ нашъ идеальный міръ, и, во-вторыхъ, мы любимъ то природное человѣческое существо, которое даетъ живой личный матеріалъ для этой реализаціи... Такимъ образомъ, истинная любовь есть нераздѣльно и *восходящая*, и *нисходящая* (amor ascendens и amor descendens), или тѣ двѣ Афродиты, которыхъ Платонъ хорошо различалъ, но дурно раздѣлялъ—Ἀφροδίτη Οὐρανία и Ἀφροδίτη πάνδημος" (VI 405). Ну такъ вотъ для самого-то Соловьева истинная его любовь какъ разъ и не имѣла этой двойственности, ей присущей, онъ зналъ и хотѣлъ любить прямо Афродиту Небесную, Божественную Софію, безъ всякаго посредства, и, мало того, ощущалъ на себѣ, что онъ любимъ ею отвѣтной любовью. Для него самого любовь, такимъ образомъ, имѣла *одно* направленіе, а не два. Первое мѣсто здѣсь должно занять извѣстное стихотвореніе „Три свиданія". Оно цѣликомъ и безспорно посвящено этой любви къ Афродитѣ Ураніи *). Самъ авторъ свидѣтельствуетъ, что здѣсь описано „самое значительное" изъ случившагося съ нимъ въ жизни. Къ тому же, написанное менѣе, чѣмъ за два года до смерти поэта (въ сентябрѣ 1898), оно представляетъ собой совершенно зрѣлое и въ высшей степени отвѣтственное сужденіе поэта о грезахъ его юности, ихъ торжественное подтвержденіе незадолго уже до смерти. И этой серьезности исповѣданія не долженъ умалять шуточный тонъ стихотворенія, переходящаго порой въ буффонаду: обычная манера Соловьева зашучивать серьезное, хотя и шокируетъ на первый взглядъ, однако есть въ сущности единственно возможная для этой своеобразной „пѣсни пѣсней". Иначе же Вл. Соловьеву осталось бы прямо заговорить въ тонѣ „откровеній" А. Н. Шмидтъ или перейти въ псалмодію. Соловьевъ предпочитаетъ смѣяться самъ, вмѣсто того, чтобы подвергнуться риску оказаться въ смѣшномъ положеніи. Начинается стихотвореніе личнымъ и, въ сущности, довольно интимнымъ обращеніемъ къ „вѣчной подругѣ".

*) Интересно, что на томъ же листкѣ, на которомъ написано стихотвореніе „Близко, далеко", имѣется и списокъ задуманныхъ стихотвореній. Одно изъ нихъ (2) называется *Софіи Ураніи*. (Стихотворенія Вл. Соловьева, 6-е изданіе, примѣчанія, стр. 350).

Заранѣе надъ смертью торжествуя
И цѣпь временъ любовью одолѣвъ, *)
Подруга вѣчная, тебя не назову я,
Но ты почуешь трепетный (варіантъ: ласкающій) напѣвъ. **)
. . . . . .
Не трижды-ль ты *далась живому взгляду,*
Не мысленнымъ движеніемъ, о нѣтъ,
Въ предвѣстіе, иль *въ помощь,* иль *въ награду*
На зовъ души *твой образъ* былъ отвѣтъ.

Итакъ рѣчь идетъ о троекратномъ видѣніи „вѣчной подруги", которая въ мірѣ языческомъ именуется Афродита Урания, въ христіанскомъ же богословіи, по крайней мѣрѣ, въ пониманіи самого Соловьева—божественная Софія. „Свиданія" датированы въ стихотвореніи совершенно точно: Москва—Лондонъ—Египетъ—1862—75—76. Первое явленіе еще 9-лѣтнему отроку произошло въ церкви во время пѣнія Херувимской ***)

Пронизана лазурью золотистой,
Въ рукѣ держа цвѣтокъ нездѣшнихъ странъ,
Стояла ты съ улыбкою лучистой,
Кивнула мнѣ и скрылася въ туманъ.

И замѣчательно, что дѣтская любовь съ ея „страстными муками", въ результатѣ этого видѣнія, ему „чужою стала", amor descendens вытѣсненъ былъ чрезъ amor ascendens.

Второе свиданіе въ Британскомъ Музеѣ въ Лондонѣ сопровождалось тѣмъ, что въ сущности Соловьевъ ее *вызвалъ*, послѣ того, какъ ощущалъ ея близость въ теченіе продолжительнаго времени своихъ занятій, направляемыхъ „тайными силами" (при этомъ дѣло было и не безъ ревности, потому что, въ случаѣ непослушанія молодого адепта, „такія тутъ исторіи бывали, что я въ смущеньи уходилъ домой"). И вотъ однажды къ осени

Я ей сказалъ: о, божества расцвѣтъ!
Ты здѣсь, я чую—что же не явила
Себя глазамъ моимъ ты съ дѣтскихъ лѣтъ?
И только я помыслилъ это слово,
Вдругъ золотой лазурью все полно,

*) Какое самосознаніе!

**) Родъ переписки съ Софіей!

***) Интересно, что первое явленіе „Возлюбленнаго" А. Н. Шмидтъ также имѣло мѣсто, согласно ея дневнику, въ церкви или въ часовнѣ.

И предо мной она сіяетъ снова,—
Одно ея лицо,—оно одно.

Однако видѣть только одно лицо теперь уже показалось мало, послѣдовала просьба и о большемъ:

Я ей сказалъ: твое лицо явилось,
Но всю тебя хочу я увидать.
Чѣмъ для ребенка ты не поскупилась,
Въ томъ юношѣ нельзя же отказать.

Отвѣтомъ былъ зовъ въ Египетъ, гдѣ и произошло третье свиданіе въ пустынѣ, описанное такими чертами: пріѣхавъ въ Египетъ,

Я ждалъ, межъ тѣмъ, завѣтнаго свиданья,
И вотъ однажды, въ тихій часъ ночной,
Какъ вѣтерка прохладное дыханье:
„Въ пустынѣ я—иди туда за мной“.

Далѣе слѣдуетъ юмористическое описаніе путешествія въ пустыню, надъ которымъ „смѣялась, вѣрно, ты“, а съ нею вмѣстѣ и авторъ:

Смѣюсь съ тобой: богамъ и людямъ сродно
Смѣяться бѣдамъ, разъ онѣ прошли.

Ночь въ пустынѣ. Холодъ и звѣзды,—въ борьбѣ со сномъ

И долго я лежалъ въ дремотѣ жуткой,
И вотъ повѣяло; „Усни, мой бѣдный другъ!“
И я уснулъ: когда жъ проснулся чутко,—
Дышали розами земля и неба кругъ.
И въ пурпурѣ небеснаго блистанья
Очами полными лазурнаго огня
Глядѣла ты, какъ первое сіянье
Всемірнаго и творческаго дня.
Что есть, что было, что грядетъ во вѣки—
Все обнялъ тутъ одинъ недвижный взоръ...
Синѣютъ подо мной моря и рѣки,
И дальній лѣсъ, и выси снѣжныхъ горъ.
Все видѣлъ я, и все одно лишь было,
Одинъ лишь образъ женской красоты...
Безмѣрное въ его размѣръ входило,—
Передо мной, во мнѣ—одна лишь ты.
О, лучезарная! тобой я не обманутъ:
Я всю тебя въ пустынѣ увидалъ...
Въ моей душѣ тѣ розы не завянутъ,
Куда бы ни умчалъ житейскій валъ.

Одинъ лишь мигъ! Видѣніе сокрылось,—
И солнца шаръ всходилъ на небосклонъ.
Въ пустынѣ тишина. Душа молилась,
И не смолкалъ въ ней благовѣстный звонъ.

Стихотвореніе заканчивается снова обращеніемъ къ *ней*:

Подруга вѣчная, тебя не назову я,
А ты прости нетвердый мой напѣвъ.

Умѣстно спросить, о какомъ же еще наименованіи „вѣчной подруги" можетъ идти рѣчь, послѣ того, какъ даны всѣ признаки, явленъ ея полный мистическій паспортъ? Если это имя есть Софія, Премудрость Божія, то оно названо десятки разъ Соловьевымъ въ его сочиненіяхъ, да къ тому же развѣ это есть *имя*? Или же, наряду съ нимъ, рѣчь идетъ еще о собственномъ, личномъ имени описываемаго женскаго лица, которое можно назвать или не назвать? Недоумѣнный вопросъ такъ и остается безъ отвѣта, но на него по своему отвѣтствуетъ А. Н. Шмидтъ: это имя—„Анна Маргарита".

Въ *Трехъ Свиданіяхъ* дано наиболѣе явное, не подлежащее никакому перетолкованію повѣствованіе объ особомъ, личномъ характерѣ отношеній, существовавшихъ у Владиміра Соловьева къ Вѣчной Женственности, принимавшей для него черты ипостасной женщины. Повторныя свидѣтельства о томъ мы находимъ въ рядѣ его стихотвореній. Въ виду важности вопроса приведемъ важнѣйшія изъ нихъ полностью, или въ отрывкахъ.

Одно изъ первыхъ мѣстъ занимаетъ здѣсь недавно опубликованная (въ 6-мъ изданіи стиховъ) пьеса, очевидно, изъ раннихъ (конца 70-хъ годовъ?).

Близко, далеко, не здѣсь и не тамъ,
Въ царствѣ мистическихъ грезъ,
Въ мірѣ невидимомъ смертнымъ очамъ,
Въ мірѣ безъ смѣха и слезъ,
Тамъ я, богиня, впервые тебя
Ночью туманной узналъ.
Страннымъ ребенкомъ былъ я тогда,
Странные сны я видалъ.
Въ образѣ чудномъ являлася ты,
Смутно твой голосъ звучалъ,
Смутнымъ созданіемъ дѣтской мечты
Долго тебя я считалъ.
Нынѣ опять ты являешься мнѣ

Съ лаской нежданной любви,
Вижу тебя я уже не во снѣ,
Ясны мнѣ рѣчи твой.
Мнѣ, оглушенному въ мірѣ чужомъ
Гуломъ невнятныхъ рѣчей,
Вдругъ прозвучало въ привѣтѣ твоемъ
Слово отчизны моей.
Голосъ отчизны въ волшебныхъ рѣчахъ,
Въ свѣтѣ лазурныхъ очей,
Отблескъ отчизны въ эѳирныхъ лучахъ,
Въ золотѣ чудныхъ кудрей.
Все, чѣмъ живетъ мое сердце и умъ,
Все, что трепещетъ въ груди,
Всѣ силы чувства, желаній и думъ
Отдалъ я въ руки твои
. . . . . .
. . . . . .
Я и алтарь, я и жертва, и жрецъ
Съ мукой блаженства стою предъ тобой.

О какой „богинѣ“ здѣсь идетъ рѣчь и о какой „отчизнѣ“? Быть можетъ, еще нѣкоторый свѣтъ прольютъ стихотворенія (тоже 70-хъ годовъ) о „царицѣ“. Въ первомъ, болѣе краткомъ, звучитъ воспоминаніе о свиданіи въ Египтѣ.

Вся въ лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, —
Сердце сладкимъ восторгомъ забилось,
И въ лучахъ восходящаго дня
Тихимъ свѣтомъ душа засвѣтилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

А вотъ какова эта „царица“:

У царицы моей есть высокій дворецъ,
О семи онъ столбахъ золотыхъ,
У царицы моей семигранный вѣнецъ,
Въ немъ безъ счету камней дорогихъ.

Не ясно-ли, что здѣсь дается прямой перифразъ библейскаго текста о Премудрости Божіей: „Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмь“ (Притчей Солом. 9, 1). Такая символика принята и въ иконографіи, именно въ Кіевской Софіи. Тѣмъ поучительнѣе становится продолженіе и особенно заключеніе этого стихотворенія:

И въ зеленомъ саду у царицы моей
Розъ и лилій краса расцвѣла,

И въ прозрачной волнѣ серебристый ручей
Ловитъ отблескъ кудрей и чела,
Но не слышитъ царица, что шепчетъ ручей,
На цвѣты и не взглянетъ она:
Ей туманитъ печаль свѣтъ лазурныхъ очей,
И мечта ея скорби полна.
Она видитъ: далеко, въ полночномъ краю,
Средь морозныхъ тумановъ и вьюгъ,
Съ злою силою тьмы въ одиночномъ бою
Гибнетъ ею покинутый другъ.
И бросаетъ она свой алмазный вѣнецъ,
Оставляетъ чертогъ золотой
И къ невѣрному другу,—нежданный пришлецъ,—
Благодатной стучится рукой.
. . . . . .
И съ любовью вѣчной въ лазурныхъ очахъ
Тихо другу она говоритъ:
„Знаю, воля твоя волнъ морскихъ не вѣрнѣй,
Ты мнѣ вѣрность клялся сохранить,
Клятвѣ ты измѣнилъ, но измѣной своей
Могъ-ли сердце мое измѣнить?“

Итакъ, любовь здѣсь взаимна, и „другъ“ находится подъ неусыпной, ревнивой, заботливой охраной „царицы“. Вслушаемся далѣе въ признанія 1884 г.:

Подъ чуждой властью знойной вьюги
Видѣнья прежнія забывъ,
Я вновь таинственной подруги
Услышалъ гаснущій призывъ.
И съ крикомъ ужаса и боли,
Желѣзомъ схваченный орелъ,
Затрепеталъ мой духъ въ неволѣ
И сѣть порвалъ и въ высь ушелъ...

А вотъ запись отъ 1886 года:

Какой тяжелый сонъ! Въ толпѣ нѣмыхъ видѣній,
Тѣснящихся и рѣющихъ кругомъ,
Напрасно я ищу той благодатной тѣни,
Что тронула меня своимъ крыломъ.
Но только уступлю напору злыхъ сомнѣній,
Глухой тоской и ужасомъ объятъ,—
Вновь чую надъ собой крыло незримой тѣни,
Ея слова по-прежнему звучатъ.
Какой тяжелый сонъ! Толпа нѣмыхъ видѣній
Растетъ, растетъ и заграждаетъ путь,
И еле слышится далекій голосъ тѣни:
Не вѣрь мгновенному, люби и не забудь.

И еще болѣе знаменательная запись 1898 года:

Лишь забудешься днемъ, иль проснешься въ полночи,—
Кто-то здѣсь... Мы вдвоемъ,—
Прямо въ душу глядятъ лучезарныя очи
Темной ночью и днемъ.
Таетъ ледъ, расплываются хмурыя тучи,
Расцвѣтаютъ цвѣты...
И въ прозрачной тиши неподвижныхъ созвучій
Отражаешься ты...

На протяженіи всей сознательной жизни Соловьева тянутся эти записи поэтическаго дневника о томъ, какъ избраннику „блещутъ очи одни".

Итакъ, несомнѣнно здѣсь описывается *любовь*, личная и взаимная, подающая порой любящимъ поводы къ ревнивымъ сѣтованіямъ и вѣнчающая ихъ нездѣшнимъ блаженствомъ. Героя этого романа внѣшне мы знаемъ: это авторъ стихотвореній, въ земной и смертной своей оболочкѣ д-ръ философіи Владиміръ Соловьевъ. Героиня же — по мистической сущности своей есть сама Вѣчная Женственность, Душа Міра, Софія; имѣетъ-ли она еще и земную оболочку, этого изъ стихотвореній прямо не слѣдуетъ. Впрочемъ, возможность эта, быть можетъ, и не исключается, такъ будетъ объ этомъ увѣрять героя романа А. Н. Шмидтъ. Самъ же онъ этого какъ будто не думаетъ, хотя нѣкоторый поводъ къ иному заключенію могутъ подать глухіе намеки въ такихъ двойственныхъ и неясныхъ по существу стихотвореніяхъ, какъ „О, что значитъ", „Вижу очи твои", „Зачѣмъ слова", „Не по волѣ судьбы", т.-е. тѣхъ именно, которыми впослѣдствіи подтверждала свои притязанія А. Н. Шмидтъ, утверждая, что рѣчь въ нихъ идетъ именно о ней самой, какъ женскомъ alter ego Соловьева. Во всякомъ случаѣ *въ первую очередь* героиней „романа" здѣсь является сама Душа Міра, съ этимъ фактомъ и надлежитъ имѣть дѣло прежде всего при анализѣ.

Въ исторіи поэзіи, мистики, умозрѣнія Владиміръ Соловьевъ является единственнымъ, который не только имѣлъ поэтическія и философскія созерцанія относительно Софіи, но приписывалъ себѣ еще и личныя къ ней отношенія, принимающія эротическій характеръ, разумѣется, въ самомъ возвышенномъ смыслѣ. Поэтому земную любовь онъ ощу-

щалъ для себя, въ общемъ, какъ нѣкоторое паденіе или измѣну. Онъ не могъ сдѣлаться отцомъ или мужемъ, ибо чувствовалъ себя какъ-бы обрученнымъ (объ этомъ косвенно свидѣтельствуютъ и статьи о „Смыслѣ любви"). Конечно, здѣсь было нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ то, что описано въ загадочной поэмѣ Пушкина „Бѣдный Рыцарь" *): не M. D., а S. было начертано на щитѣ у Соловьева, и разница здѣсь не въ иниціалахъ, а въ мистическихъ сущностяхъ. Благодаря внесенію этого момента,—въ свѣтѣ этой, такъ сказать, эротической гносеологіи, у Вл. Соловьева Софія впервые является не только метафизической сущностью, но и ипостасью, конкретною женскою личностью, которая можетъ назначать свиданія, писать записочки (видѣвшіе говорятъ, что въ Соловьевскомъ архивѣ можно найти таковыя, написанныя чрезъ „автоматическое" письмо) и вообще „возиться" съ своими адептами, по фамильярному выраженію Вл. Соловьева **).

Своеобразіе и въ своемъ родѣ единственность мистическаго опыта Вл. Соловьева съ наглядностью выступаетъ при его сопоставленіи съ кориѳеями въ этой области, къ числу которыхъ относится прежде всего Яковъ Бёме. Софія, несмотря на свое наименованіе ewige Jungfrau, въ сущности вовсе не является у Беме началомъ вѣчной женственности ***) и ужъ тѣмъ болѣе не есть лицо, которое могло бы быть „вѣчной подругой" и назначать хотя бы и мистическія „свиданія". Это есть принципъ міросданія или совокупность творческихъ энергій въ Божествѣ. Если ее, съ большими натяжками, еще и можно называть Дѣвой, то скорѣе для обозначенія противоположности женщинѣ. Вспомнимъ, что руководящая мысль Беме сводится нѳ къ предвѣчности половой полярности, но къ ея преодолѣнію въ сверхполомъ андрогинѣ „männliche Jungfrau". Таковымъ до грѣхопаденія и былъ

---

*) Это сопоставленіе встрѣчается въ очеркѣ *П. П. Кудрявцева.* „Идея св. Софіи" (Христ. Мысль, 1916, IX—X, 1917, I). Здѣсь указана отличительная черта поэзіи Соловьева,—ея обращенность къ Софіи.

**) „Всѣ трое (Гихтель, Арнольдъ и Пордэджъ) имѣли личный опытъ, почти такой же какъ и мой, и это самое интересное... Я думаю, Софія возилась съ ними больше за ихъ невинность, чѣмъ за что-нибудь другое". (Письма В. С. Соловьева, II, 200).

***) Доказательства и подтвержденія см. въ моей книгѣ „Свѣтъ Невечерній", особый экскурсъ въ отдѣлѣ II: Jungfrau Sophie у Беме.

Адамъ, коего цѣлостный образъ возстановилъ въ себѣ Христосъ. Ева же, начало женское, имѣетъ лишь временное значеніе и подлежитъ преодолѣнію, какъ связанное съ грѣхомъ. Поэтому Софія въ системѣ Беме имѣетъ значеніе метафизическаго принципа, выраженнаго на мистическомъ языкѣ. Также и въ личномъ опытѣ Беме, насколько онъ повѣданъ имъ самимъ и просвѣчиваетъ чрезъ сложныя его построенія, нѣтъ ничего, что сближало бы его съ Соловьевскимъ. Напротивъ, возможность мистическаго „романа“ здѣсь также исключена, какъ напр. у Гегеля съ его идеей, представляющей собой метафизическій коррелатъ Бемовской Софіи. Сближеніе Беме и Вл. Соловьева возможно лишь на одномъ опредѣленномъ моментѣ, по минованіи котораго внутренняя діалектика уводитъ ихъ въ разныя стороны. Тоже самое приходится повторить и по поводу такихъ мыслителей, какъ Пордэджъ, Сэнъ-Мартенъ, Баадеръ, которые въ вопросѣ о Софіи и прямо исходятъ изъ Беме, или же его воспроизводятъ и ни въ какомъ культѣ вѣчной женственности или мистическомъ романѣ съ Софіей они неповинны. Останавливаться на частностяхъ ихъ ученій намъ здѣсь нѣтъ нужды *).

О вѣчной женственности заговорили новѣйшіе поэты, имѣющіе родоначальниковъ въ Данте и Петраркѣ. Это—Шелли, Гёте, Новалисъ. Но ни въ одномъ изъ нихъ мы не замѣчаемъ чертъ, присущихъ эротикѣ Соловьева. И менѣе всего Данте съ его апоѳеозомъ любви въ образѣ Беатриче (какъ и Петрарка съ Лаурой). Беатриче (какъ и Лаура) есть

---

*) Особое мѣсто въ этомъ вопросѣ занимаетъ еврейская *Кабала*, которая, впрочемъ, является не индивидуальнымъ произведеніемъ, но сокровищницей вѣковой мистической мудрости. Шехина, соотвѣтствуя женскому началу въ Божествѣ, есть, такъ сказать, субстанція женственности, которую благочестивый іудей имѣетъ въ своей женѣ и чрезъ жену. Мужчина, собственно говоря, имѣетъ двѣ подруги: небесную и земную (*Zohar*, trad. de J. de Pauly, I, 290). „Тайна эта состоитъ въ томъ, что вѣрующіе люди должны направлять свою душу и мысли къ небесной подругѣ въ моментъ соединенія съ дольней, потому что эта есть образъ той“. Шехина не оставляетъ дома вслѣдствіе присутствія въ немъ жены, но остается тамъ. „Такимъ образомъ, мужчина здѣсь внизу окруженъ двумя женщинами по примѣру высшаго“. Поэтому Кабала даетъ апоѳеозъ земного брака и священнаго дѣторожденія, между тѣмъ какъ мистическая эротика Соловьева отвращаетъ отъ того и другого.

опредѣленная земная женщина, отошедшая изъ этого міра и раскрывшая вѣрующей любви ея небесное содержаніе. Эта любовь—софійна въ высочайшей степени, Беатриче есть для Данте воплощеніе или ликъ Софіи, и однако все же не есть Софія. Она имѣетъ опредѣленную земную біографію, которая продолжается въ небесахъ.

Чѣмъ является женственность у Шелли, мы уже знаемъ по характеристикѣ самого Соловьева: здѣсь различіе еще глубже. Съ новою силой о „вѣчно женственномъ" заговорилъ Гёте въ мистическомъ эпилогѣ къ Фаусту. Этой рѣчью онъ заворожилъ даже тѣхъ, кто и не хотѣлъ бы его любить. И, однако, какъ же онъ заговорилъ? то не она, но *оно*, *das* ewig weibliche, *принципъ* софійности, женское начало. Это лучше, чѣмъ скрытое подъ маской „андрогинизма" Бёмовское женоненавистничество, но это всетаки только „*das*," а не „*sie*". Конечно, и то есть уже мистико-поэтическое обрѣтеніе, въ свѣтѣ котораго осмысливаются по новому и образъ Маргариты, и женскія сущности высшихъ сферъ около престола Богоматери. Здѣсь очерчивается сфера Софіи,—софійность, но въ ней сливаются неразличенными оба ея центра: Богоматерь и Софія. Въ изображеніи Гёте именно Богоматерь, Mater gloriosa, есть центръ „вѣчно женственнаго", къ которому притягиваются мужскія и женскія сущности, въ числѣ ихъ и Una poenitentium, sonst Gretchen genannt, а за нею влечется и Фаустъ (любопытно при этомъ, что Гёте повторяетъ здѣсь мистическую аберрацію Пушкинскаго „Бѣднаго Рыцаря", сдѣлавшаго также „A. M. D." центромъ мистической эротики). Хотя это сліяніе Софіи и Богоматери въ извѣстномъ смыслѣ и имѣетъ для себя достаточныя основанія, но на такихъ же основаніяхъ требуется и различеніе отсутствіе котораго не проходитъ безнаказанно. Слѣдуетъ упомянуть здѣсь, что различеніе это съ безукоризненной четкостью и притомъ вполнѣ въ духѣ ученія Соловьева было произведено А. Н. Шмитъ въ одной изъ „экзотерическихъ" ея статей *). Соловьевъ же не только твердо различалъ оба мистическіе центра въ своемъ философствованіи, но совершенно ясно раздѣлялъ ихъ и въ своей поэзіи: свидѣтельствомъ

*) „Замѣчаніе по поводу одной теософской статьи" (Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ, стр. 16—21).

тому является, наряду съ извѣстными намъ стихотвореніями софійнаго цикла, его же великолѣпное переводное произведеніе: „Хвалы и моленія Пресвятой Дѣвѣ“ (изъ Петрарки). Итакъ, приходится признать, что великій германскій поэтъ въ вопросѣ о вѣчной женственности превзойденъ и оставленъ позади нашимъ созерцателемъ. И той, съ кѣмъ имѣлъ „свиданія“ Вл. Соловьевъ, Гёте ни поэтически, ни мистически не зналъ. Не зналъ ея и Новалисъ. „Голубая роза“ нѣмецкаго романтизма, софійность женщины, просвѣчивающая черезъ Сонечку благодаря любви, это напоминаетъ Данте и Беатриче и стоитъ во всякомъ случаѣ ближе къ Гёте, чѣмъ къ Вл. Соловьеву. И у русскихъ пѣвцовъ вѣчной женственности,—у Лермонтова, а изъ нашихъ современныхъ поэтовъ у прежняго А. Блока и Вяч. Иванова отсутствуетъ совпаденіе съ Соловьевымъ въ этомъ рѣшающемъ пунктѣ. Они созвучны съ нимъ, поскольку дѣло идетъ о вѣчной женственности подъ разными ликами: о небесной лазури, о прекрасной дамѣ или незнакомкѣ, о пышной мистической розѣ, но они чужды этого личнаго устремленія непосредственно къ „Софіи Ураніи“. Случай Соловьева пока остается все же единственнымъ, по крайней мѣрѣ, въ литературѣ.

Чтобы положить послѣдній штрихъ въ этой характеристикѣ, подвергнемъ интересующій насъ мотивъ поэзіи Соловьева самому острому реактиву, который вообще имѣется въ нашемъ распоряженіи. Его даетъ намъ все тотъ же Пушкинъ съ его чудеснымъ прозорливствомъ. Не прошелъ онъ и мимо мистической эротики: самъ ей внутренно оставаясь чуждымъ, онъ сумѣлъ какъ бы мимоходомъ, съ легкостью и граціей, ему одному присущими, въ уклонѣ, свойственномъ средневѣковому католичеству, опознать глубокую мистическую проблему. Говорю я здѣсь, конечно, о „Бѣдномъ Рыцарѣ“ въ его первоначальной, неотдѣланной, но зато болѣе обширной редакціи. Здѣсь читаемъ:

Былъ на свѣтѣ рыцарь бѣдный,
Духомъ смѣлый и прямой,
Съ виду сумрачный и блѣдный,
Молчаливый и простой.
Онъ имѣлъ *одно видѣнье*,
Непонятное ему (Варіантъ позднѣйшій: непостижное уму)
И глубоко впечатлѣнье
Въ сердце врѣзалось ему.

(Разъ) поѣхалъ онъ въ Женеву,
Онъ увидѣлъ (у креста)
На пути Марію Дѣву,
Матерь Господа Христа.
Съ той поры, заснувъ душею,
Онъ на женщинъ не смотрѣлъ,
И до гроба ни съ одною
Молвить слова не хотѣлъ.
. . . . . .
Полонъ (дѣтскою) любовью,
Вѣренъ набожной мечтѣ,
Ave Mater Dei кровью
Написалъ онъ на щитѣ.
Проводилъ... цѣлы ночи
Предъ иконой Пресвятой,
Устремивъ къ ней (томны) очи,
Тихо слезы лилъ рѣкой.
Пѣть псалмы Отцу и Сыну
И Святому Духу вѣкъ
Не случалось Паладину—
Былъ онъ странный человѣкъ.
. . . . . .
. . . . . .
Возвратясь въ свой замокъ дальный,
Жилъ онъ, будто заключенъ,
Все влюбленный... печальный,
Безъ причастья умеръ.
Какъ боролся онъ (съ кончиной)
Бѣсъ лукавый подоспѣлъ;
Душу рыцаря сбирался
Унести онъ въ свой предѣлъ:
„Онъ-де Богу не молился,
Онъ не вѣдалъ и поста,
Онъ за Матерью Христа
Непристойно волочился.
Но Пречистая сердечно
Заступилась за него,
И пустила въ царство вѣчно
Паладина своего.

Оставляя въ сторонѣ многосмысленный конецъ, могущій подать поводъ къ разнымъ истолкованіямъ, мы видимъ, что здѣсь описанъ мистическій романъ, правда, направленный къ недолжному объекту, но зато и безъ притязаній на взаимность. Въ случаѣ Соловьева мы имѣемъ подобный же мистическій романъ, только направленный на иной объектъ. А о томъ, каковъ этотъ объектъ, это явствуетъ изъ всего

ученія самого Соловьева, а въ частности и изъ слѣдующаго опредѣленія: „человѣчество, соединенное съ Богомъ въ Святой Дѣвѣ, во Христѣ, въ Церкви, есть реализація существенной Премудрости или абсолютной субстанціи Бога... принимающая имя Маріи въ своемъ женскомъ олицетвореніи, Іисуса въ своемъ мужскомъ олицетвореніи и сохраняющая свое собственное имя для своего полнаго и всемірнаго явленія въ совершенной Церкви будущаго, Невѣстѣ и женѣ Слова Божія". *) Но если „вѣчная подруга", душа міра, есть Премудрость Божія, обращенная къ становящемуся космосу и человѣчеству, то Соловьевъ, въ отличіе отъ *Бѣднаго Рыцаря*, ни на что не притязавшаго, кое-на-что притязалъ, такъ что и самъ чувствовалъ потребность оградиться отъ возможныхъ по этому поводу упрековъ. Въ предисловіи къ 3-му изданію своихъ стихотвореній онъ говоритъ, что два произведенія: „Das ewig weibliche" и „Три свиданія" — „могутъ подать поводъ къ обвиненію меня въ пагубномъ лжеученіи. Не вносится-ли здѣсь женское начало въ самое Божество? Не входя въ разборъ этого теософскаго вопроса по существу", Соловьевъ заявляетъ что ни съ „перенесеніемъ плотскихъ животно-человѣческихъ отношеній въ область сверхчеловѣческую", ни съ „поклоненіемъ женской природѣ самой по себѣ", „ничего общаго съ этою глупостью и тою мерзостью не имѣетъ истинное почитаніе вѣчной женственности, какъ дѣйствительно отъ вѣка воспріявшей силу Божества, дѣйствительно вмѣстившей полноту добра и истины, а черезъ нихъ нетлѣнное сіяніе красоты". Подъ этимъ признаніемъ могъ бы вполнѣ подписаться и *Бѣдный Рыцарь*, тѣмъ болѣе, что и онъ отвращался какъ отъ того, такъ и отъ другого, пребывая въ созерцаніи „вѣчной женственности", „воспріявшей силу Божества". А въ этомъ чувствѣ онъ допустилъ не только величайшее кощунство, на которомъ и хотѣлъ изловить его бѣсъ, (и былъ прощенъ, быть можетъ, только за чистоту своихъ мотивовъ), но и опредѣленно вышелъ за предѣлы человѣческаго, отрицаясь всякой человѣческой любви не во имя подвига отсѣченія, а изъ брезгливаго высокомѣрія или же горделиваго чувства своего избранничества. Во всякомъ случаѣ, если отвлечься отъ кон-

*) *Вл. Соловьевъ.* Россія и вселенская церковь, 369.

кретнаго содержанія, можно сказать, что Пушкинъ въ „*Бѣдномъ Рыцарѣ*“ далъ формальную схему мистическаго романа [1]). Соловьеву же надо было бы давать объясненія, если ужъ пошло дѣло на объясненія, не о „теософскомъ вопросѣ“ о перенесеніи женскаго начала въ Божество, но о характерѣ и значеніи своего *личнаго* отношенія къ этому началу, о себѣ, какъ своего рода „*Бѣдномъ Рыцарѣ*“. Однако, онъ предпочелъ обойти молчаніемъ этотъ щекотливый вопросъ и не облегчилъ намъ разгадыванья тревожащей теперь загадки.

Несомнѣнно, „*Бѣдный Рыцарь*“ прегрѣшилъ, помимо дерзновенности эротическаго отношенія къ Божеству, тѣмъ, что онъ воспылалъ этимъ чувствомъ къ Матери Божіей, Коей Материнское сердце пламенѣетъ любовію ко всему человѣчеству. Она есть и Матерь всѣхъ, къ Ней припадающихъ, въ Ней раскрывается Материнство Церкви, и грѣхомъ мистическаго Эдипа является это извращеніе чувства у *Бѣднаго Рыцаря*. Въ такомъ грѣхѣ не повиненъ Соловьевъ. (Впрочемъ не слѣдуетъ забывать, что и то существо, которое онъ называлъ своею „вѣчною подругой“, какъ Церковь, есть-тоже въ иномъ смыслѣ всеобщая Мать чадъ своихъ, а въ томъ числѣ и Владиміра).

Какъ извѣстно, ученіе о Софіи, хотя и намѣченное только въ самыхъ общихъ контурахъ, является безусловно наиболѣе оригинальной чертой философствованія Соловьева. Чѣмъ же является Софія по смыслу его ученія? Кромѣ ранѣе уже приведеннаго опредѣленія, припомнимъ слѣдующія:

---

[1]) Любопытно, что самъ Пушкинъ въ окончательной и сокращенной редакціи „Бѣднаго Рыцаря“, введеннаго въ качествѣ пѣсенки въ „Сцены изъ рыцарскихъ временъ“, чрезвычайно упростилъ первоначальный замыселъ. „Бѣдный Рыцарь“ сталъ символомъ платонической любви къ „прекрасной дамѣ“, и такъ онъ воспринятъ былъ даже Ѳ. М. Достоевскимъ, который далъ ему соотвѣтственное мѣсто въ *Идіотѣ* для характеристики кн. Мышкина (причемъ Аглая при чтеніи допускаетъ даже безвкусную замѣну инціаловъ на щитѣ А. М. D. другими,—именемъ Настасьи Филипповны). Во всякомъ случаѣ вся мистическая острота этого замысла осталась скрыта и незамѣчена. И только теперь, послѣ того какъ въ 1887 году опубликованъ былъ полностію черновой набросокъ, мы постигаемъ, куда дѣйствительно здѣсь мѣтилъ Пушкинъ, хотя, можетъ быть, окончательная его мысль осталась и не вполнѣ ясна даже и для него самого (почему онъ и отказался отъ первоначальной, усложенной, редакціи).

„Въ божественномъ организмѣ Христа дѣйствующее единящее начало, начало, выражающее собой единство безусловно-сущаго, очевидно есть Слово или Логосъ. Единство второго рода, единство произведенное, въ христіанской теософіи носитъ названіе Софіи... которая такимъ образомъ есть выраженная, осуществленная идея. Софія есть тѣло Божіе, матерія Божества, проникнутая началомъ божественнаго единства. Осуществляющій въ себѣ или носящій это единство Христосъ, какъ цѣльный божественный организмъ, универсальный и индивидуальный вмѣстѣ, есть и Логосъ и Софія“ (Соч. III 106). Далѣе, это „второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софіи, есть начало человѣчества... идеальное, совершенное человѣчество, вѣчно заключающееся въ цѣльномъ божественномъ существѣ или Христѣ“ (III), „организмъ всечеловѣческій, какъ вѣчное тѣло Божіе и вѣчная душа міра“ (116). Изъясняя значеніе новгородской Софіи, Соловьевъ говоритъ: „это великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богомъ, ни вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, ни ангеломъ, ни святымъ человѣкомъ, принимаетъ почитаніе и отъ завершителя Ветхаго Завѣта и отъ родоначальницы Новаго,—кто же оно, какъ не само истинное, чистое и полное человѣчество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вѣчно соединенная и во временномъ процессѣ соединяющаяся съ Божествомъ и соединяющая съ Нимъ все, что есть. Несомнѣнно, что въ этомъ полный смыслъ Великаго Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контомъ, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софійскихъ храмовъ“ (VIII, 241). „Богъ, какъ единый, различая отъ себя свое другое, т. е. все, что не Онъ самъ, соединяетъ съ собой это все, представляя ей себѣ вмѣстѣ заразъ, въ абсолютно совершенной формѣ, слѣдовательно, какъ единое. Это *другое*... есть относительно Бога единство пассивное, женское... оно истинно есть какъ предметъ любви Божіей, какъ Его вѣчное другое... Для Бога Его другое (т. е. вселенная) имѣетъ отъ вѣка образъ совершенной женственности, но Онъ хочетъ, чтобы этотъ образъ былъ не только для Него, но чтобы онъ реализовался и воплотился для каждаго индивидуальнаго существа, способнаго съ нимъ соединяться. Къ такой же реализаціи и

воплощенію стремится и сама вѣчная Женственность, которая не есть только бездѣйственный образъ въ умѣ Божіемъ, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою силъ и дѣйствій". (VI, 404—5). Несомнѣнно, о томъ же самомъ вопросѣ идетъ рѣчь и въ первомъ письмѣ Вл. Соловьева къ А. Н. Шмидтъ, которая прислала ему изложеніе своего ученія. Хотя мы и не имѣемъ подлиннаго ея письма, но по ея словамъ тамъ рѣчь шла „обо всѣхъ новыхъ вѣрованіяхъ" ея, среди которыхъ ученіе о церкви занимаетъ центральное мѣсто. „Прочитавъ съ величайшимъ вниманіемъ Ваше письмо, я радъ былъ видѣть, какъ близко подошли Вы къ истинѣ по вопросу величайшей важности, заложенному въ самой сущности христіанства, но еще не поставленному отчетливо ни въ церковномъ, ни въ общефилософскомъ сознаніи, хотя отдѣльные теософы и говорятъ объ этой сторонѣ христіанства... Мнѣ приходилось много разъ, соблюдая должную осторожностью, касаться этого вопроса въ публичныхъ чтеніяхъ, статьяхъ и книгахъ. Думаю на основаніи многихъ данныхъ, что широкое раскрытіе этой истины въ сознаніи и жизни христіанства и всего человѣчества предстоитъ въ ближайшемъ будущемъ, и Ваше появленіе кажется мнѣ очень важнымъ и знаменательнымъ". Это заявленіе Соловьева получаетъ надлежащій смыслъ лишь при сопоставленіи съ идеями Шмидтъ, которая, впрочемъ, и прямо заявляетъ, что „о Духѣ Св. и Церкви устно и въ письмахъ подтвердилъ". *) Во всякомъ случаѣ ученіе Шмидтъ является здѣсь острымъ реактивомъ, разлагающимъ пленку уклончивости и позволяющимъ читать многое между строкъ. Приходится сказать, въ результатѣ этого экскурса, что, вслѣдствіе-ли „должной осторожности" или другихъ причинъ, ученіе Соловьева о Софіи, хотя и является несомнѣннымъ по общему смыслу, однако, остается незаконченнымъ и недоговореннымъ. Зато въ поэзіи своей онъ оставляетъ „осторожность" и договариваетъ: Софія оказывается не только душей міра, но и... „вѣчной подругой". Своимъ стихамъ онъ могъ спокойно ввѣрять свои мистическія тайны, увѣренно расчитывая остаться непонятымъ. Этотъ одинокій и замкнутый человѣкъ внѣшне легко сходился, имѣлъ много пріятелей въ разныхъ

*) Изъ рукописей, стр. 275.

кругахъ и на разныя, такъ сказать, спеціальности, но *друга сердца* онъ, кажется, не имѣлъ, да и врядъ-ли чувствовалъ потребность имѣть. Могъ ли онъ расчитывать здѣсь на пониманіе въ самомъ основномъ и интимномъ? Думается, не разъ онъ съ горькимъ смѣхомъ слышалъ надъ собой приговоръ: „конечно, умъ даетъ права на глупость“, или „Володенька, ахъ, слишкомъ онъ глюпа!“ Таково, вѣдь, только и могло быть, конечно, стилизованное общественное мнѣніе относительно его автобіографіи, которая, какъ не безъ коварной иронiи замѣчаетъ Соловьевъ, „понравилась(!) нѣкоторымъ поэтамъ и нѣкоторымъ дамамъ“. Ну, самое большее, могло произойти недоразумѣніе, надъ которымъ Соловьевъ такъ весело посмѣялся по поводу озера Сайма: иные не повѣрили бы, что „хорошенькая женская головка“ состоитъ только изъ свѣтовыхъ лучей, а не находится въ кровномъ родствѣ—хотя бы съ тѣми бедуинами, которые сначала думали убить незнакомца, а затѣмъ приняли его цилиндръ и крылатку за аттрибуты божества. Или же легче всего было принять все это за „поэтическій вымыселъ“, разсказъ „о томъ, чего никогда не бываетъ“. Я не замѣчалъ, по крайней мѣрѣ, чтобы кто-либо изъ соловьевистовъ серьезно запнулся объ этотъ порогъ и почувствовалъ себя въ нѣкоторомъ смущеніи по поводу того, о чемъ же это, наконецъ, разсказываетъ въ стихахъ „сей неисправленный чудакъ“? Въ любви объясняется озеру? О, понимаемъ, это—космическое чувство, какъ у Шелли, у Тютчева. Романы свои разсказываетъ?—Тоже понимаемъ, философъ не былъ недоступенъ нѣжной страсти. Бесѣдуетъ съ „отшедшими“?.. тоже понимаемъ, хотя и находимъ, что эти бесѣды слишкомъ живы для однихъ лишь воспоминаній. Съ чертями бесѣдуетъ? Понимаемъ! мы, мистики, всс понимаемъ, пусть смѣются надъ этимъ раціоналисты, не признающіе личнаго характера зла; это указываетъ лишь на мистическую одаренность философа, и развѣ не полны этимъ прологи и четьи-минеи, да и въ катехизисѣ это твердо признано. Ну, а насчетъ свиданій съ „вѣчной подругой“, романа „бѣднаго рыцаря“ съ Софіей? Что сказано объ этомъ въ прологахъ и минеяхъ-четьихъ, въ житіяхъ пустынножителей, подвизавшихся въ этой же Θиваидѣ, имѣются-ли о семъ указанія у Филарета? *Этого вопроса не замѣтили.* А интересно было бы видѣть, какую

мину состроили бы духовные отцы въ Загребѣ и Римѣ, гдѣ торжествовали по поводу католическихъ симпатій молодого философа, или тѣ изъ ревнителей православія, которые не прочь были бы видѣть „бѣднаго рыцаря“ въ монашескомъ клобукѣ.

Итакъ, всей единственности этого вопроса о дѣйствительномъ смыслѣ и значеніи Соловьевскихъ свиданій при жизни его, повидимому, никто не замѣтилъ и не оцѣнилъ. Но лишь за нѣсколько мѣсяцевъ до его смерти съ нимъ встрѣтилась А. Н. Шмидтъ, которая все замѣтила и по своему поняла. Она и отъ Соловьева потребовала окончательныхъ выводовъ изъ факта. Загадочныя отношенія эти прервались скорой его смертью. Во всякомъ случаѣ *тайна* Соловьева была угадана, хотя и однимъ всего женскимъ существомъ, слово произнесено. Въ странной своей корреспонденткѣ онъ встрѣтилъ, дѣйствительно, какъ бы женское alter ego. Нельзя отдѣлаться отъ мысли, что встрѣча эта должна была обострить въ немъ его собственное самосознаніе. Послѣдній годъ онъ и безъ того живетъ уже въ предчувствіи скорой смерти (см. предисл. къ „Тремъ разговорамъ“), и А. Н. Шмидтъ оказалась для него ангеломъ смерти, ибо спросила его о послѣднемъ, о чемъ спрашиваетъ только смерть...

4.

Теперь мы должны поставить вопросъ рѣзко и прямо, съ безпощадной обнаженностью: если Соловьеву являлась „вѣчная подруга“, о которой мы имѣемъ его же собственное ученіе, слѣдовательно, знаемъ, какъ онъ понималъ ея сущность, то каково же при этомъ было его собственное самосознаніе? *Кѣмъ* онъ долженъ былъ почитать самого себя, счастливаго избранника, удостоеннаго любви Софіи и свиданій съ нею лицомъ къ лицу, безъ всякаго посредства земной женщины? Не ставить этого вопроса передъ собою онъ же не могъ,— онъ вовсе не отличался наивной непосредственностью, да и слишкомъ привыкъ отдавать себѣ отчетъ въ важнѣйшихъ вопросахъ. И однако во всѣхъ томахъ его сочиненій мы не находимъ никакого намека на отвѣтъ (если только не считать за таковой до извѣстной степени автобіографическую и какъ бы самобичующую „Повѣсть объ антихристѣ“). Въ своей глубокой отъединенности и замкнутости, столь противо-

рѣчащей внѣшней доступности, Соловьевъ *таилъ* отъ людей, а, можетъ быть, и долженъ былъ таить свое самое интимное, и въ этой обреченности тайнѣ было и нѣчто нечеловѣческое, сверхчеловѣческое. При *не*любви, при *не*довѣріи къ Соловьеву въ немъ можно найти даже престижитаторство и бутафорію, но и въ такой оцѣнкѣ не отрицается въ немъ нѣчто не-естественное, если угодно, и сверхъестественное [1]).

А. Н. Шмидтъ дала *свое* истолкованіе мистическому опыту Соловьева, она посмотрѣла на него въ связи съ своимъ собственнымъ, сроднымъ опытомъ, въ свѣтѣ *своего* самосознанія. Отнесшись къ разсказу о „Трехъ свиданіяхъ“ положительно и съ полной вѣрой, она рѣшила, что тотъ, кто удостоенъ былъ такого избранничества Софіи, очевидно, и есть въ какомъ-то, подлежащемъ ближайшему опредѣленію, смыслѣ воплощеніе Логоса, ибо только ему соотвѣтствуетъ таковое отношеніе къ Софіи, какъ это слѣдуетъ, между прочимъ, и изъ построеній самого Соловьева. Это она и выразила прямо въ извѣстной своей прибавкѣ къ символу вѣры въ 7-мъ членѣ. И во всякомъ случаѣ она потребовала отъ Со-

---

[1]) Къ числу такихъ прозорливыхъ, хотя и не любовью подсказанныхъ, а потому и однобокихъ о немъ сужденій относятся бѣглыя строки *В. В. Розанова*: Соловьевъ „весь былъ блестящій, холодный, стальной. Можетъ быть, было въ немъ „божественное“, какъ онъ претендовалъ, или, по моему опредѣленію, глубоко демоническое, именно преисподнее: но ничего или очень мало въ немъ было человѣческаго. „Сына человѣческаго“ (по житейскому) въ немъ даже не начиналось, — и, казалось, сюда относится вѣчное оплакиваніе имъ себя, что я въ немъ непрерывно чувствовалъ во время личнаго знакомства. Соловьевъ былъ странный, многоодаренный и *страшный человѣкъ*. Несомнѣнно, что онъ себя считалъ и *чувствовалъ* выше всѣхъ окружающихъ людей, выше Россіи, ея Церкви, всѣхъ тѣхъ „странниковъ“ и „мудрецовъ Пансофовъ“, которыхъ выводилъ въ „Антихристѣ“ и которыми стучалъ какъ костяшками на шахматной доскѣ своей литературы... Пошлое, побѣжавшее по улицамъ прозвище его „Антихристомъ“, „красивымъ брюнетомъ Антихристомъ“, не такъ пошло и собственно сказалось въ улицѣ подъ неодолимымъ впечатлѣніемъ отъ личности и отъ всего въ совокупности... Онъ собственно не былъ „запамятовавшій, гдѣ я живу“, философъ; а былъ человѣкъ, которому съ человѣками не о чемъ было поговорить, который „говорилъ только съ Богомъ“. Тутъ онъ невольно пошатнулся, т.-е. натура пошатнула его въ сторону „самосознанія въ себѣ пророка“, которое не было ни дѣланнымъ, ни притворнымъ“ и т. д. (*В. В. Розановъ*. Литературные изгнанники, т. I. Спб. 1913 г., 142—3).

ловьева всѣхъ окончательныхъ выводовъ относительно его собственнаго самосознанія изъ факта его личнаго общенія съ Софіей: *кто* правомѣрно можетъ на это притязать? И по впечатлѣнію отъ переписки нельзя не сказать, что Соловьевъ, кажется смущеннымъ, уклоняется, отшучивается, что однако было не такъ легко въ виду настойчивости его alter ego. Едва ли кто-либо изъ близкихъ подозрѣвалъ о всей значительности для него этой встрѣчи *): ну, еще одна поклонница, притомъ во образѣ Наины! Да развѣ мало психопатокъ, способныхъ увлечься философомъ и возвести его въ какой угодно рангъ? Навязчивая, маніакальная психопатка? Можетъ быть, но одаренная геніальной мистической проницательностью, а при этомъ, когда нужно, трезвая, нечуждая невиннаго лукавства репортерша провинціальной газеты. А главное она имѣла слишкомъ достаточно основаній для своего исключительнаго отношенія къ Соловьеву. Вѣдь его поэтическихъ самосвидѣтельствъ она же не сочинила и не могла сочинить, какъ не сочинила она и своего собственнаго мистическаго опыта, какова бы ни оказалась его религіозная цѣнность. Она не безъ основанія пришла къ тому заключенію, что опытъ обоихъ въ существѣ сроденъ, если только не прямо тожественъ. Можно составить такую мистическую пропорцію: $\frac{\text{В. С. Соловьевъ}}{\text{А. Н. Шмидтъ}} = \frac{\text{Явленія Возлюбленнаго}}{\text{Три Свиданія}}$. Иначе говоря, вопросъ о героинѣ мистическаго романа В. Соловьева и о героѣ мистическаго же романа А. Н. Шмидтъ есть одинъ и тотъ же вопросъ или о томъ же. Правда, то или иное рѣшеніе этого общаго вопроса еще не предполагаетъ личнаго тожества обоихъ персонажей, т.-е. этимъ еще не установляется непремѣнно, что В. С. Соловьеву являлось лицо, въ какомъ-то смыслѣ единосущное А. Н. Шмидтъ, а послѣдней — лицо, единосущное Вл. Соловьеву. Однако, говоря по совѣсти, въ случаѣ положительнаго рѣшенія общаго вопроса трудно уклониться и отъ дальнѣйшаго, чисто персональнаго сближенія. Всю эту цѣпь мистическихъ силлогизмовъ и продѣлала А. Н. Шмидтъ при составленіи

*) На похоронахъ В. С. Соловьева А. Н. Шмидтъ, по свидѣтельству М. А. Новоселова, оказалась неизвѣстна, даже брату его М. С. Соловьеву.

своего общаго съ Вл. Соловьевымъ мистическаго паспорта, и нельзя отрицать, что логика ея отличается здѣсь желѣзной послѣдовательностью, и вообще ея мышленію свойственной,—это менѣе всего капризъ психопатки. Отвергнуть выводъ можно лишь устранивши посылки, одну или же обѣ сразу, т.-е. признавъ „прелестью“ видѣнія того или другого лица. Можно предположить, что такого мнѣнія придерживался и самъ В. Соловьевъ относительно мистической своей партнерши, а также придерживаются и перетревоженные соловьевцы, спасающіе философа отъ мистическаго иска нижегородской сивиллы: для нихъ видѣнія Вл. Соловьева сохраняютъ и подлинность, и мистическую доброкачественность, и лишь А. Н. Шмидтъ считаютъ они жертвой прелести. Сама же эта мнимая или дѣйствительная жертва такъ инкорпорировала Соловьевскую мистику въ составѣ своей собственной, что разъединить ихъ, жертвуя одной въ пользу другой, становится уже невозможно. Сказать правду, и на самомъ дѣлѣ трудно разсѣчь этотъ общій вопросъ и произнести раздѣльный приговоръ, потому что не чувствуется серьезныхъ основаній, мистическихъ и религіозныхъ, особенно противопоставлять опытъ Вл. Соловьева и А. Н. Шмидтъ, въ сущности одинаково рискованный и представляющій въ равной степени новшество съ точки зрѣнія догматики. Вѣдь если выразить догматически то, о чемъ въ шуточной формѣ разсказывается въ „Трехъ Свиданіяхъ“, то какъ разъ и получится 9-ый членъ символа вѣры въ изложеніи А. Н. Шмидтъ (т.-е. о церкви какъ женскомъ лицѣ), а затѣмъ и 7-ой членъ у нея же (т.-е. о воплощеніи Христа во Вл. Соловьева). И почему же изъ двухъ свидѣтельствъ объ одномъ и томъ же первое считать подлиннымъ, а второе заподозривать? Нѣтъ, чѣмъ больше вдумываешься въ „дѣло“ Вл. Соловьева *и* А. Н. Шмидтъ, тѣмъ болѣе постигается вся несокрушимость и единственность этого *И.* Не знаю въ исторіи міровой мысли другого явленія, столь же загадочнаго и своеобразнаго.

5.

Но попытаемся пока забыть объ этомъ И, чтобы остаться наединѣ съ Соловьевымъ. Спросимъ же теперь *свою* религіозную совѣсть: какъ относимся мы—не къ „откровеніямъ“ пререкаемой, ошельмованной въ глазахъ многихъ А. Н.

Шмидтъ, но къ видѣніямъ самого Вл. Соловьева? Вѣруемъ ли мы въ ихъ подлинность и объективную значимость? раздѣляемъ ли мы съ нимъ его собственное пониманіе, т.-е. что ему, дѣйствительно, являлась Дѣва Софія, которую онъ и называлъ по праву „вѣчною подругой?“ И въ такомъ случаѣ за кого должны мы почитать того, кто удостоенъ былъ такого избранничества? Какъ слѣдуетъ относиться къ его словамъ, писанію, дѣяніямъ? Боюсь, что даже и въ святцахъ не найдемъ мы соотвѣтствующаго ранга для „почести сего высшаго званія“. А если заподозрить или вовсе отвергнуть мистическую подлинность и тѣмъ болѣе доброкачественность видѣній, то вѣдь ужасъ охватываетъ при мысли о томъ, въ какомъ же прельщеніи находился онъ самъ, который видѣлъ въ нихъ „важнѣйшее событіе жизни“, вѣрилъ имъ? *Кого* онъ называлъ въ такомъ случаѣ „вѣчной подругой?“ Лилитъ? Бѣса, прикинувшагося „женщиной съ грезовской головкой“? Страшно даже произносить эти вопросы, ибо здѣсь идетъ рѣчь о скрытомъ нервѣ всей жизни, объ ея сокровенной тайнѣ. Это не гносеологическія построенія, которыя можно мѣнять какъ перчатки, это даже не богословскія системы, теократическія мечтанія и под. Сравнительно съ тѣмъ это все несущественно и остается у смертнаго порога. Но если то, послѣ чего „душа молилась“, оказалось бѣсовскимъ обманомъ? и то, о чемъ писалось: „заранѣе надъ смертью торжествуя“, явилось личиною смерти? Уже самая постановка вопроса настолько ужасна, что больно долѣе останавливаться на ней, разъ нѣтъ у насъ основаній принимать ее какъ единственно возможную. Однако не видѣть ея мы не можемъ, и отчасти благодаря А. Н. Шмидтъ, которая здѣсь открыла глаза даже робкимъ и лѣнивымъ, безстрашно наведя лучъ свѣта на темную и жуткую область.

Если на основаніи собственнаго ученія Вл. Соловьева о Софіи приходится установить, что только Христу принадлежитъ активное, творческое начало Логоса въ отношеніи къ Софіи, какъ „тѣлу“ Божества или предвѣчной Женственности, то не придется ли признать, что Соловьевъ—въ какомъ-то смыслѣ—именно *такъ* сознавалъ себя въ отношеніи къ „вѣчной подругѣ?“ Но, слышимъ мы со всѣхъ сторонъ голоса вѣдь, все противится этому предположенію, можно даже сказать заподазриванію. Развѣ не вопіетъ въ защиту

философа весь его жизненный трудъ, и эти томы сочиненій философскихъ, литературныхъ, публицистическихъ, да и вся его, внѣшне довольно ординарная, хотя и бездомная жизнь? И, наконецъ, развѣ *такому* самосознанію не противорѣчитъ вся общая его самооцѣнка, насколько ее можно вычитать между строкъ и въ содержаніи его писаній? Да, вся трудность, вся несообразность такого предположенія вполнѣ отчетливо нами сознается, однако не менѣе ощущается трудность и его отстраненія. Вѣдь „Три свиданія“ и пр. все-таки Соловьевымъ и про себя же написаны, значитъ?... Здѣсь получается роковая и какъ будто неисходная мистическая антиномія: невозможно принять, невозможно и отвергнуть.

Остается, „родной земли спасая честь“, перевести вопросъ въ иную плоскость и этимъ апологетическимъ μετάβασις εἰς ἄλλο γένος смягчить его остроту и поискать выхода изъ апоріи. Можно допустить, что смертному, какъ единосущному съ Господомъ въ Его человѣчествѣ, въ моменты благодатнаго озаренія дано такое общеніе со Христомъ, которое позволяетъ зрѣть лицомъ къ лицу и божественную Софію. Здѣсь приходится скользить на туго натянутомъ канатѣ, при чемъ малѣйшее невѣрное движеніе грозитъ паденіемъ: охристосованіе въ таинствахъ церкви, наипаче же въ св. пріобщеніи, непреходимой гранью отдѣляется отъ хлыстовства съ его притязаніемъ на ипостасное сліяніе со Христомъ. Итакъ, можно утверждать, что Вл. Соловьевъ въ своихъ стихахъ большаго, чѣмъ это озареніе, себѣ и не приписываетъ (какъ ни трудно защищать эту мысль на основѣ ихъ текста). Нѣкоторыя наведенія или аналогіи, благопріятствующія такому истолкованію, могутъ быть приведены и изъ исторіи, по преимуществу изъ женской мистики. Напр. извѣстно, что въ христіанской письменности нерѣдко дѣвственница именуется невѣстой Христовой, посвящающей себя небесному Жениху *). Извѣстно также, что съ такими же чертами изображаются обычно дѣвственницы и мученицы въ православной литургикѣ **). Если брать это не мета-

*) Этотъ мотивъ уже вполнѣ опредѣленно выраженъ въ твореніи св. *Меѳодія Патарскаго* (III в.) „Пиръ десяти дѣвъ или о дѣвствѣ“; онъ же повторяется въ различныхъ комментаріяхъ на *Пѣснь Пѣсней*.

**) Вотъ на удачу нѣсколько примѣровъ. Изъ службы великомуч. Варварѣ (4 дек.), канонъ, пѣснь 3: „уязвляема любовію Твоею яко же-

форически, но реально-мистически (а именно такъ и надо понимать), то вѣдь можно сказать, что этимъ угодившимъ Богу дѣвамъ присвояется отожествленіе съ Софіей въ отношеніи къ Небесному Жениху, здѣсь мы имѣемъ софійную многоипостасность при единосущіи. ВъЦеркви и всякая душа обращена женской, воспріемлющей своей стороной къ творческому и активному началу Логоса (въ этомъ смыслѣ во Христѣ Іисусѣ нѣтъ ни мужского пола, ни женскаго, ибо Церковь имѣетъ только женственную природу какъ въ мужскомъ, такъ и въ женскомъ полѣ). И лишь такимъ путемъ, чрезъ отраженія и поляризацію, опознаемъ мы и мужскую стихію души, благодаря коей ощущаемъ и женственную душу міра, зримъ его софійность и влечемся къ ней въ священно-эротическомъ экстазѣ. Особенность Соловьева и въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что онъ непосредственно изъ мужского центра души и отъ своего лица обращается къ Софіи, самоопредѣляясь тѣмъ самымъ какъ Логосъ, и этотъ приматъ мужского начала выдѣляетъ его изъ ряда другихъ ясновидцевъ. Здѣсь нельзя привести на аналогію, напр., явленія Богоматери преп. Сергію или преп. Серафиму и другимъ святымъ. Эти явленія свидѣтельствовали о святости, о причисленіи ихъ къ нѣкоему святому *роду* („онъ изъ нашего рода“, сказано было о преп. Серафимѣ), но не объ

ниховой, Владыко, неодержнымъ стремленіемъ страстотерпица Варвара, все отческое безбожіе возненавидѣ.—Ни сладости красота, ни цвѣтъ доброты, ни богатство же, ни сладости юностныя усладиша тя, Варваро славная, Христу уневѣстившуяся, добрая дѣво“. Преп. Ксеніи (24 янв.) церковь поетъ (канонъ, пѣснь 5, 8): „яко юница, желающи пастыря божественную доброту, взывала еси: гдѣ нынѣ пасеши, Женише? гдѣ почиваеши, рцы ми? желаю Твое видѣти преизящное видѣніе, и распаляюся всюду.—Рачительныя доброты Моея, вопіетъ Женихъ, ищущи, честная, добродѣтельми облиставшися, въ небесѣхъ Мя смотри: тамо пасу Азъ, и Мои призываю всегда овцы“. — Душа моя въ слѣдъ Тебѣ прилѣпися, Христе, вопіяла еси любовію: яко земля жаждущая, тя воду живу ищу, Господи, Тебѣ тучи приношу слезъ, Твоея любве струею напой мя, Спасе, во вся вѣки“. Муч. Агаѳіи (5 февр.) церковь поетъ: „Агница Твоя, Іисусе, зоветъ великимъ гласомъ: Тебе, Женише мой, люблю, и Тебѣ ищущи страдальствую и сраспинаюся, и спогребаюся крещенію Твоему, и стражду Тебе ради, яко да царствую въ Тебѣ, и умираю за Тя, да и живу съ Тобою“. Если въ православіи выраженія такихъ чувствъ сохраняютъ цѣломудренную трезвенность, то въ католичествѣ эти же мотивы окрашиваются нерѣдко въ чувственную страстность.

единоличномъ избранничествѣ со стороны „вѣчной подруги“ при взаимномъ къ ней влеченіи. Стало быть, какъ бы ни ограничивать силу и степень соловьевскаго перевоплощенія, все же его опытъ остается единственнымъ въ своемъ родѣ, какъ это сознаетъ онъ и самъ. А потому, хотя бы въ смягченной формѣ, снова возвращается нашъ прежній вопросъ о томъ, какъ же сознавалъ Вл. Соловьевъ себя въ качествѣ избранника Софіи.

Чтобы спастись отъ этого мучительнаго вопроса, можно допустить еще одно истолкованіе происшествія въ пустынѣ, представляющее собой уже въ извѣстной степени его развѣнчиваніе. У Вл. Соловьева на самомъ дѣлѣ могъ быть астральный романъ, такъ что здѣсь произошло смѣшеніе оккультнаго съ мистическимъ. Такимъ предположеніемъ снимались бы дальнѣйшіе вопросы, а жертва такого смѣшенія обрекалась бы на иллюзіи и недоразумѣнія. По смыслу такого предположенія Вл. Соловьевъ видѣлъ какъ бы въ астральномъ зеркалѣ самого же себя со своими чувствами, которыя при этомъ индуцировали отвѣтный токъ въ соотвѣтственнымъ образомъ установленномъ аппаратѣ (каковымъ, между прочимъ, обладала и А. Н. Шмидтъ). Извѣстная сгущенность астральной атмосферы около Вл. Соловьева говоритъ въ пользу такого предположенія *), эта астральная облачность и непрозрачность атмосферы, ея нечистота не могла не служить препятствіемъ для ясности мистическаго зрѣнія. Однако довольствоваться только этимъ объясненіемъ означаетъ уклоняться отъ отвѣта и отражать самый вопросъ.

Косвенную провѣрку Соловьевскаго опыта дала бы собственная мистика А. Н. Шмидтъ, если принять ее буквально. Однако и здѣсь возможно думать, что она, по духовной или философской неопытности, или же въ состояніи „прелести“,

---

*) Однимъ изъ бравирующихъ выраженій такого астральнаго флирта является стихотворный фарсъ о Софіи „Бѣлая Лилія“, граничащій съ мистической порнографіей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, включающій въ себя вполнѣ серьезныя и вдохновенныя софійныя стихотворенія. Это одно изъ самыхъ двусмысленныхъ и непріятныхъ произведеній Соловьева. Быть можетъ, сюда же относится и болѣзненная склонность Соловьева къ скабрезности, притомъ иногда около самыхъ рискованныхъ темъ, какъ это свидѣтельствуется воспоминаніями лицъ, его знавшихъ.

свою женскую мистику, имѣющую имманентно человѣческое антропологическое значеніе, неправомѣрно и безъ достаточной критики проэцировала въ область трансцендентнаго. Обладая софійною геніальностью, себя она превращала въ самое Софію. А соотвѣтственно опредѣлилась и ея христологія: тамъ, гдѣ слѣдовало зрѣть дѣйствіе или осѣненіе благодатію Христовой, она видѣла уже Христа, почему и Вл. Соловьевъ оказался въ ея глазахъ Его воплощеніемъ. Это смѣшеніе плановъ и перспективъ отличаетъ и всю ея систему, почему и возможна ея обратная интерпретація, переводъ съ трансцендентнаго на имманентное: чрезъ это мистика ея отнюдь не утрачиваетъ своей объективности, хотя и теряетъ значеніе „третьяго завѣта“, вообще новаго „откровенія“, очеловѣчивается. Такая μετάβασις εἰς ἄλλο γένος тоже, конечно, влечетъ извѣстное развѣнчаніе обоихъ героевъ мистическаго романа, какъ личностей, хотя и не устраняетъ всей серьезности и значенія этихъ переживаній. Если опуститься еще ступенью ниже въ этомъ развѣнчиваніи, то останется и переживанія А. Н. Шмидтъ разсматривать исключительно какъ нѣкоторое астральное приключеніе, не безъ участія Вл. Соловьева въ качествѣ астральнаго jeune premier и чародѣя. Формально возможно такое предположеніе, только оно мало убѣдительно. Однако, въ такомъ трудномъ и отвѣтственномъ случаѣ лучше предвидѣть всѣ пути и исчерпать всѣ способы разсмотрѣнія, т. е. религіозный, мистическій и оккультный. Чисто психологистическое или психіатрическое истолкованіе, принимающее все за иллюзіи или галлюцинаціи, плодъ воображенія и настроенія, мы совершенно отметаемъ какъ поверхностное и неубѣдительное: въ немъ рѣчь идетъ только о психологическомъ механизмѣ, не о *что*, но о *какъ*, между тѣмъ какъ насъ здѣсь интересуетъ только первое.

Итакъ, мы перебрали всѣ возможности, какія предвидѣли при разрѣшеніи вопроса, каждая изъ нихъ имѣетъ *свои* сильныя и слабыя стороны. Но не чувствуемъ въ себѣ силы всецѣло присоединиться къ одной изъ нихъ и тѣмъ признать вопросъ для себя рѣшеннымъ. „Мудрый Эдипъ! разрѣши“. Однако думается, что отвѣтъ и не можетъ быть найденъ или выдуманъ, а только *данъ*, данъ свыше. „Ищите и обрящете“. Но надо искать, для этого же ставить вопросъ

въ безпощадной остротѣ, не уклоняясь и не закрываясь. Думается, что и для духа почившаго философа, какъ и женскаго его alter ego, лучше разсѣивать мистическую мглу, около нихъ клубящуюся. Если они оба, дѣйствительно, попали въ сѣти тонкаго самообмана, его обличеніе нужно и для соблазненныхъ ими и для нихъ самихъ, честно и искренно заблуждавшихся. Если же они являются провозвѣстниками новой истины, грядущей въ міръ, то слѣдуетъ уравнивать пути для нея.

Такова оставленная міру *тайна*, общая тайна Вл. С. Соловьева и А. Н. Шмидтъ, которую намъ приходится теперь разгадывать.

VI. 1916—I. 1918.

Побѣдитель — Побѣжденный *).

(Судьба К. Н. Леонтьева).

(1916).

I.

К. Леонтьевъ заканчиваетъ жизнеописаніе о. Климента Зедергольма такимъ волнующимъ аккордомъ: „Мнѣ часто приходится теперь зимой, когда я пріѣзжаю въ Оптину пустынь, проходить мимо той дорожки, которая ведетъ къ большому деревянному Распятію маленькаго скитскаго кладбища. Дорожка расчищена, но могилы занесены снѣгомъ. Вечеромъ на Распятіи горитъ лампадка въ красномъ фонарѣ, и откуда бы я ни возвращался въ поздній часъ, я издали вижу этотъ свѣтъ въ темнотѣ и знаю, что такое тамъ, около этого пунцоваго, сіяющаго пятна... Иногда оно кажется кроткимъ, но зато иногда нестерпимо страшнымъ во мракѣ посреди снѣговъ!.. Страшно за себя, за близкихъ, страшно особенно за родину“... Въ этихъ словахъ какъ-то вдругъ обнажилась душа Леонтьева, не утишенная тишиною Оптиной, не умиренная ея миромъ, мятущаяся, неупокоенная. Древній ужасъ, terror antiquus, сторожитъ ее и объемлетъ. Зачѣмъ же, почему, откуда этотъ страхъ здѣсь, въ обители вѣры, у могилы друга? О чемъ этотъ надрывный вопль, невзначай вырвавшійся изъ раненаго сердца? „О чемъ ты воешь, вѣтеръ ночной, о чемъ ты сѣтуешь безумно?“. Тутъ чувствуется какое-то откровеніе о личности, снятіе покрововъ, обнаженіе тайны: такова стоитъ она сама предъ

*) По поводу 25-лѣтія со дня кончины К. Н. Леонтьева († 13 ноября 1916 года).

собой, подавленная и трепещущая. Здѣсь не случайная обмолвка, о, нѣтъ: какой-то изначальный и роковой, метафизическій и историческій испугъ, дребезжащій мотивъ страха звучитъ и переливается во всѣхъ писаніяхъ Леонтьева: такова его религія, политика, соціологія. Рѣдко можно у него уловить вдругъ сверкнувшую радость, даже простую веселость, но царитъ туга и напряженность. И замѣчательно: чѣмъ дальше отъ религіи, тѣмъ веселѣе, радостнѣе. Южнымъ солнцемъ залиты его великолѣпныя полотна съ картинами восточной жизни, и самъ онъ привольно отдается въ нихъ влюбленному очарованію, сладострастно впитывая пряную стихію. Но достаточно, чтобъ пронеслось дыханіе религіи, и все темнѣетъ, ложатся черныя тѣни, въ душѣ поселяется страхъ. Timor fecit deos, точнѣе, religionem, именно таково было жизненное исповѣданіе Леонтьева. Два лика: свѣтлый, радостный,—природный, и темный, испуганный,—церковный. Таковъ былъ этотъ своеобразный оптинецъ, въ своемъ родѣ единственный. Это была вымученная религія, далекая отъ дѣтской ясности и сердечной простоты *). Если во имя вѣры надо ломать и гнуть естественнаго человѣка, то было надъ чѣмъ поработать Леонтьеву, ибо не поскупилась на него природа. Почти суевѣрное удивленіе возбуждаетъ сила его ума, недобраго, ѣдкаго, прожигающаго какимъ-то холоднымъ огнемъ. Кажется, что *слишкомъ* уменъ Леонтьевъ, что и самъ онъ отравляется терпкостью и язвительностью своего ума. Словно желѣзными зубцами впивается его мысль

---

*) Иногда онъ проговаривается объ этомъ невзначай, отъ третьяго лица: простому человѣку въ религіи „побѣждать нечего; умственно ему не съ кѣмъ бороться. Ему нужно въ дѣлѣ религіи побѣждать не идеи, а только страсти, чувства, привычки, гнѣвъ, грубость, злость, зависть, жадность, пьянство, распутство, лѣнь и т. п. Образованному же (и тѣмъ болѣе начитанному) человѣку борьба предстоитъ гораздо болѣе тяжелая и сложная. Ему точно такъ же, какъ и простому человѣку, надо бороться со всѣми этими перечисленными чувствами, страстями и привычками, но, сверхъ того, ему нужно еще и гордость собственнаго ума сломить и подчинить его сознательно ученію церкви; нужно и столькихъ великихъ мыслителей, ученыхъ и поэтовъ, которыхъ мнѣнія и сочувствія ему такъ коротко знакомы и даже нерѣдко близки, тоже повергнуть къ стопамъ Спасителя, апостоловъ, св. Отцовъ“ (Собр. соч. К. Н. Леонтьева, т. IX, 18—19). Всѣ цитаты дѣлаются по этому, пока первому, собранію сочиненій, редактированному прот. І. И Фуделемъ.

въ предметъ, размельчаетъ его и проглатываетъ. Онъ познаетъ не эросомъ, но антиэросомъ, являясь безпощаднымъ разоблачителемъ иллюзій. Это онъ разсѣялъ сладкую грезу панславизма и балканскаго единенія, когда всѣ были ею охвачены. Лучше и безпощаднѣе Герцена умѣлъ онъ увидѣть на лицѣ Европы черты торжествующаго мѣщанства, хотя зналъ ее несравненно меньше его; да и вообще Леонтьевъ образованъ былъ недостаточно и зналъ мало, сравнительно съ тѣмъ, чего требовала сила его ума. Быть можетъ, причина этого, помимо жизненныхъ обстоятельствъ, и въ томъ, что онъ былъ слишкомъ гордъ своимъ умомъ, чтобы подвергать себя научной тренировкѣ, по крайней мѣрѣ, внѣ наличности къ тому религіозныхъ побужденій. Поэтому Леонтьевъ остался неотшлифованнымъ самородкомъ. Онъ обладалъ, наряду съ умомъ, еще какимъ-то особымъ внутреннимъ, историческимъ чувствомъ. Онъ явственно слышалъ приближеніе европейской катастрофы, предвидѣлъ неизбѣжное самовозгараніе мѣщанской цивилизаціи; здѣсь онъ настолько является нашимъ современникомъ, что можно себѣ ясно представить, съ какимъ задыхающимся восторгомъ, недобрымъ и почти демоническимъ, онъ зрѣлъ бы пожаръ ненавистнаго стараго міра... Другую стихію Леонтьева составляетъ палящая, языческая его чувственность, съ которой онъ влюбленъ былъ въ міръ формъ, безотносительно къ ихъ моральной цѣнности, черта, которую обычно называютъ у него эстетическимъ аморализмомъ *). Въ связи съ этимъ стоитъ его выдающееся художественное дарованіе, сразу оцѣненное въ 21-лѣтнемъ студентѣ Тургеневымъ. Кто хочетъ узнать подлиннаго Леонтьева, долженъ пережить чары и отраву его беллетристики и черезъ нее увидѣть автора. Для того не покажется измышленіемъ самобичеванія, если Леонтьевъ говоритъ о себѣ какъ объ „эстетѣ-пантеистѣ, весьма вдобавокъ развращенномъ, сладострастномъ до-нельзя

*) Въ этомъ впослѣдствіи оказываются у него виноваты всѣ поэты: „Гете, Байронъ, Беранже, Пушкинъ, Батюшковъ, Лермонтовъ... Фетъ... и даже древніе поэты... въ высшей степени развратили меня. Да и почти всѣ самые лучшіе именно поэты,—за исключеніемъ развѣ Шиллера и Жуковскаго, глубокіе развратители въ эротическомъ отношеніи и въ отношеніи гордости... Только *поэзія религіи* можетъ вытравить *поэзію изящной безнравственности*“ („Богосл. Вѣстн.“, 1914, III, 456).

до утонченности, съ истинно-сатанинской фантазіей“ (IX, 13), что подтверждается и біографическими данными *). По темпераменту, чуждому притомъ всякой истеричности, по смѣлости, доходящей до дерзости, Леонтьевъ, этотъ вдохновенный проповѣдникъ реакціи, есть самый независимый и свободный русскій писатель, притомъ принадлежащій къ числу самыхъ передовыхъ умовъ въ Европѣ, наряду, напр., съ Фр. Ницше. Событія сдѣлали нынѣ для каждаго яснымъ, въ какой мѣрѣ онъ былъ историческимъ буревѣстникомъ, зловѣщимъ и страшнымъ. Онъ не только увидѣлъ на лицѣ Европы признаки тлѣнія, но онъ и самъ есть живой симптомъ надвинувшейся духовной катастрофы: явленіе Леонтьева уже было однимъ изъ раннихъ ея знаменій. Обычно считаютъ его славянофиломъ, „разочарованнымъ“, эпигонскимъ. Плохо надѣтую личину принимаютъ за живое лицо: о чемъ же всего больше гремитъ и вопитъ онъ въ своихъ писаніяхъ, какъ не о гніеніи Европы, о спасеніи Россіи отъ зла европеизма, о „надменномъ культурномъ руссизмѣ“, о прогрессѣ путемъ реакціи, о „подогрѣваніи“ стараго и „подмораживаніи“ новаго, о стойкихъ и неподвижныхъ формахъ жизни! Но насъ теперь уже не обманутъ эти охранительныя идеи: отъ славянофильства, въ которомъ онъ цѣнилъ по-настоящему, почти одного Данилевскаго, да и то больше за его біологизмъ, и которое, по крайней мѣрѣ, въ популярной формѣ онъ съ присущею ему злостью ума обозвалъ однажды „куцой и сѣрой индюшкой, жалобно клохчущей и не знающей, что дѣлать“ (VII, 253),—у него осталось немного. Онъ—человѣкъ совсѣмъ иного духа, другой эпохи, другого міроощущенія. Между духовнымъ уютомъ и органическимъ бытомъ старомосковскаго особняка и помѣщичьей усадьбы и этимъ странничествомъ раззорившагося помѣщика, врача, дипломата, журналиста, цензора, романиста, послушника, легла историческая пропасть, и онъ смотритъ на жизнь уже „съ того берега“, съ *нашего* берега. Леонтьевъ не только не славянофилъ, но, вопреки всей своей ненависти къ Европѣ, и даже именно въ этой ненависти онъ европеецъ, и его нельзя понять внѣ этого духовнаго,

*) Ср. единственную по своей мѣткости характеристику *В. В. Розанова*. „Неузнанный феноменъ“ (въ сборникѣ памяти К. Н. Леонтьева, СПБ., 1911).

существеннаго европеизма. И насколько душу новое европеизма, отъ котораго съ такой страстностью отрицался Леонтьевъ, составляетъ гуманизмъ, то онъ оказывается причастенъ и гуманизму, въ этомъ оптинцѣ кипѣла и бушевала самая подлинная его стихія. Леонтьевъ былъ однимъ изъ раннихъ выразителей его назрѣвшаго *кризиса*, — духовнаго кризиса всей новоевропейской культуры, какъ и его хронологически младшій собратъ Фр. Ницше. Леонтьевъ весь въ Европѣ и объ Европѣ: для славянскаго міра онъ знаетъ лишь слова разъѣдающей критики и презрѣнія, и даже Россія, какъ таковая, для него цѣнна лишь постольку, поскольку хранитъ и содержитъ религіозно-культурное наслѣдіе византизма, да есть еще оплотъ спасительной реакціи, сама же она обречена оставаться въ состояніи ученичества и пассивнаго усвоенія. А византизмъ есть, конечно, лишь болѣе раннее лицо Европы же.

И чѣмъ изступленнѣе ненависть Леонтьева къ „проклятой Европѣ, стремящейся въ бездну саморазрушенія еще съ конца XVIII вѣка“ (VII, 251), тѣмъ больше мѣста она занимаетъ въ экономіи его духа. Это выяснится для насъ, если мы сосредоточимъ вниманіе на основной особенности міроощущенія и міровоззрѣнія Леонтьева, которую онъ всегда удерживалъ, и въ міру, и въ монастырѣ, — на его эстетизмѣ. Различіе между добромъ и зломъ поглощается для него въ противоположности красоты и безобразія. И хотя ради православія Леонтьевъ еще и старается аскетически натянуть на себя хламиду морали, но она постоянно сваливается отъ нетерпѣливаго подергиванія плечъ, этого жеста эстетической брезгливости, столь типичной для великолѣпнаго кудиновскаго барина. Въ этомъ отношеніи Леонтьевъ является *единственнымъ* во всей русской публицистикѣ, которая всегда была отмѣчена своеобразной русской болѣзнью совѣсти, мотивами жалости и покаянія, моралізмомъ, — въ немъ состоитъ общая психологическая основа русскаго народничества всевозможныхъ фасоновъ. Леонтьевъ дерзаетъ стать по ту сторону *человѣческаго* добра и зла, онъ и въ христіанствѣ по возможности обезцвѣчиваетъ эти мотивы, подчеркивая въ немъ лишь пессимизмъ, который не слѣдуетъ искажать розовыми подмалевками. Въ своемъ эстетизмѣ онъ является какъ бы этическимъ уродомъ, но это уродство

дѣлаетъ его необыкновенно свободнымъ и смѣлымъ во всѣхъ сужденіяхъ и оцѣнкахъ. Вся культурно-историческая вражда Леонтьева къ Европѣ, его мизоевропеизмъ, опирается на мотивы эстетическіе: это объясненіе въ нелюбви по адресу прозаической дурнушки, скверно и безвкусно къ тому же одѣтой, со стороны пламеннаго любовника былой красоты *), ревниво оплакивающаго „растерзавшую свою благородную

*) Вотъ нѣсколько примѣровъ: „Нѣтъ! Я въ правѣ презирать такое блѣдное и недостойное человѣчество, безъ пороковъ, правда, но и безъ добродѣтелей, и не хочу ни шагу сдѣлать для подобнаго прогресса!.. И даже больше: если у меня нѣтъ власти, я буду страстно мечтать о поруганіи идеала всеобщаго равенства и всеобщаго безумнаго движенія; я буду разрушать такой порядокъ, если власть имѣю, ибо я слишкомъ люблю человѣчество, чтобы желать ему такую спокойную, быть можетъ, но пошлую и унизительную будущность“ (VII, 470). „Какъ мнѣ хочется теперь, въ отвѣтъ на странное восклицаніе Достоевскаго: „О, народы Европы, они не знаютъ, какъ они намъ дороги!“ воскликнуть не отъ лица всей Россіи, но гораздо скромнѣе, прямо отъ своего лица, и отъ лица немногихъ, мнѣ сочувствующихъ: „О, какъ мы ненавидимъ тебя, *современная Европа*, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное, святое, и уничтожаешь и у насъ несчастныхъ столько драгоцѣннаго твоимъ заразительнымъ дыханіемъ“ (VII, 212). „Не ужасно-ли, не обидно ли думать, что Моисей всходилъ на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пуническія войны, что геніальный красавецъ Александръ въ пернатомъ шлемѣ переходилъ Граникъ и бился предъ Арбеллами, что апостолы проповѣдовали, мученики страдали, поэты пѣли, живописцы писали и рыцари блистали на турнирахъ для того только, чтобы французскій, нѣмецкій или русскій буржуа въ безобразной и комической своей одеждѣ благодушествовали бы „коллективно“ и „индивидуально“ на развалинахъ всего этого прошлаго величія? Стыдно было бы за человѣчество, если бы этотъ подлый идеалъ всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовалъ бы навѣки“ (V, л. 26). „О, ненавистное равенство! О, подлое однообразіе! О, треклятый прогрессъ! О, тучная, усыренная кровью, но живописная гора всемірной исторіи. Съ конца прошлаго вѣка ты мучаешься новыми родами. И изъ страдальческихъ нѣдръ твоихъ выползаетъ мышь! Рождается самодовольная карикатура на прежнихъ людей; средній раціональный европеецъ, въ своей смѣшной одеждѣ, даже неизобразимой въ идеальномъ зеркалѣ искусства, съ умомъ мелкимъ и самообольщеннымъ, со своей ползучей по праху земному практической благонамѣренностью! Нѣтъ, никогда еще въ исторіи до нашего времени не видалъ никто такого уродливаго сочетанія умственной гордости предъ Богомъ, и нравственнаго смиренія предъ идеаломъ однороднаго, сѣраго, рабочаго, только рабочаго и безбожно безстрастнаго человѣчества. Возможно-ли любить такое человѣчество?“ (VI. 268—9).

исполинскую грудь“ Европу (V, 239). Отъ этой всеевропейской пошлости, которая проникаетъ и въ Россію, Леонтьевъ первоначально спасается на востокѣ, и это его эстетическое бѣгство предвосхищаетъ будущихъ европейскихъ экзотиковъ,—Пьера Лоти, Гогена и др. Леонтьевъ влюбляется въ эту восточную экзотику, въ эту красочность, примитивность, чувственную нѣгу *). И эта способность влюбляться въ красочность, изъ чего бы ни состояли эти цвѣтовыя пятна, оставалась у него всегда **).

II.

Изъ того же эстетизма Леонтьева вытекла его теорія прогресса въ реакціи, для спасенія красочной сложности жизни и гармоніи страданій. „Пора учиться, *какъ дѣлать реакцію*“ (VII, 211)—пламенно и сурово призываетъ Леонтьевъ. Замѣчательно, что предъ его проницательнымъ умомъ ни разу

---

*) „Я не могу подробно разсказывать здѣсь, какъ непріятно былъ я пораженъ уже 20 лѣтъ тому назадъ (въ 1869 году) въ Болоньѣ контрастомъ между остатками средневѣковаго величія въ соборѣ, въ феодальномъ университетѣ и т. п., и видомъ сѣро-черной, такой же, какъ вездѣ уличной, отвратительной, европейской толпы! Съ какой радостью я, переѣхавши море, увидалъ въ турецкомъ Эпирѣ, куда я назначенъ былъ консуломъ, иную жизнь, не эту всеобщую, проклятую жизнь пара, конституціи, равенства, цилиндра и пиджака“. (VI, 161). Ср. VII, 350—1.

**) Онъ съ восхищеніемъ говоритъ о Байронѣ, чья жизнь есть „бѣшеный и благородный протестъ противъ той новоевропейской прозы, признаки которой онъ видѣлъ геніальными очами прозорливости. Онъ бѣжалъ изъ цивилизованныхъ странъ въ запущенные тогда и одичалые сады Италіи, Испаніи и Турціи. Тогда въ Янинѣ еще жилъ Али-паша Янинскій, котораго свирѣпость была *живописнѣе* сѣрой свирѣпости французскихъ коммунаровъ; въ Италіи въ то время было еще восхитительное царство развалинъ и плюща, калабрійскихъ разбойниковъ, Мадоннъ и монаховъ. „Ограниченный“ сардинскій король не запиралъ еще первосвященника римскаго въ ватиканскую тюрьму и не обращалъ еще съ помощью людей *прогресса* всемірнаго города въ простую столицу неважнаго государства. Въ Испаніи боя быковъ еще не стыдились тогда. И даже сражаясь за Грецію, великій человѣкъ не предвидѣлъ, что интересная Греція, „корсаръ въ фустанеллѣ“, есть лишь плодъ азіатскаго давленія, спасительнаго для поэзіи, и что освобожденный отъ турка корсаръ надѣнетъ дешевый сюртучишко и пойдетъ болтать всякій вздоръ на скамьяхъ аѳинской говорильни“. (VIII, 96).

не сталъ вопросъ: Да эстетична-ли реакція? Можно-ли *красиво* дѣлать реакцію? Но вѣдь зато онъ и оставался только мечтателемъ реакціи, словеснымъ ея Наполеономъ! Его реакціонность есть лишь нѣмотствующій жестъ эстетической брезгливости,—его тяжбы съ культурой. Но въ мечтаніяхъ своихъ онъ, не колеблясь, приносилъ въ жертву демону красоты—человѣческія слезы *). Однако, какъ бы ни была безспорна истина о спасительности страданія, но человѣкъ не имѣетъ права, не смѣетъ *желать* его своему ближнему, притязая быть для него Провидѣніемъ, и тѣмъ болѣе, по мотивамъ эстетическимъ. И здѣсь, конечно, Леонтьевъ имѣетъ противъ себя и православіе съ его молитвою: „о еже избавитися намъ отъ всякія скорби, гнѣва и нужды."

Для своей теоріи реакціоннаго процесса Леонтьевъ подыскиваетъ quasi—научное обоснованіе въ излюбленномъ своемъ ученіи объ историческомъ развитіи: историческіе народы, обладая опредѣленной продолжительностью жизни (около 1.000 лѣтъ), проходятъ состояніе первоначальной простоты, цвѣтущей сложности и вторичнаго или упростительнаго смѣшенія. Онъ дорожитъ, какъ научнымъ открытіемъ, этой, не лишенной проницательности, но и крайне грубой и біологически упрощенной схемой; настойчиво сличаетъ ее съ ученіемъ Спенсера (VII, 53) и другими. Какова бы ни была научная цѣнность этой гипотезы, слѣдуетъ отмѣтить, что она насквозь позитивна, и ничѣмъ не связана съ религіознымъ міровоззрѣніемъ Леонтьева, хотя самъ онъ готовъ находить въ ней особую близость къ православію и вообще нѣсколько носится съ нею. Иногда кажется, что онъ, разсматривая и православіе въ качествѣ охранительнаго начала, невольно впадаетъ и по отношенію къ нему въ культурно-эстетическій и даже государственный утилитаризмъ (напримѣръ, VI, 336-7).

Приматъ эстетики принципіально провозглашается Леонтьевымъ и въ оптинскую пору жизни: для него „эстетическое мѣрило есть самое важное, ибо оно—единственно общее и ко всѣмъ обществамъ, ко всѣмъ религіямъ, ко всѣмъ эпо-

*) „Даже на боль и страданія стараюсь смотрѣть только такъ, какъ на *музыкальныя* красоты, безъ которыхъ и картина исторіи была бы неполна и мертва" (VIII, 98).

хамъ приложимое“ (VI, 63). *) Эстетизмъ остается до конца жизни неизмѣнной стихіей его духа. Однако, что же означаетъ *такой* эстетизмъ? На что онъ опирается? Каково религіозное значеніе этой эстетики, которая въ извѣстномъ смыслѣ поставляется *выше* религіи, или же по меньшей мѣрѣ остается съ нею не координированной и себѣ довлѣющей? Надо сказать прямо: *такой* эстетизмъ есть тончайшее и предѣльное выраженіе безбожнаго гуманизма, того люциферическаго мятежа человѣка, который имѣетъ начало съ Возрожденія.

И Леонтьевъ въ самомъ существенномъ своемъ самосознаніи оказывается гуманистомъ изъ гуманистовъ, когда проклинаетъ новую цивилизацію во имя гуманистическаго идеала красоты; причемъ съ наибольшей энергіей подчеркиваются черты „бѣлокураго звѣря“, красота силы, страстей, жестокости. *Такъ* чувствовали жизнь родоначальники Возрожденія въ эпоху вакхическаго самоупоенія человѣчностью и такъ *хотѣли* бы чувствовать жизнь пришедшіе уже къ краю, стоявшіе надъ историческимъ обрывомъ эпигоны того же гуманизма—Ницше и Леонтьевъ. Вникнемъ въ существо этого эстетизма. Когда говорятъ объ идеалѣ калокагатіи у эллиновъ, надо помнить, что красота, открывшаяся имъ въ небожителяхъ, была для нихъ *религіозной* нормой жизни, а не человѣческимъ вожделѣніемъ. И когда въ христіанствѣ говорятъ о красотѣ духовной, какъ послѣднемъ мѣрилѣ жизни, то разумѣется сила цѣломудрія, чрезъ которое открывается божественная Софія, изначальная основа міросданія; потому и здѣсь красота есть норма религіозно-эстетическая. Но не эту красоту знаютъ и любятъ герои Возрожденія, а вмѣстѣ съ ними Леонтьевъ и Ницше; ихъ красота есть человѣческая и слишкомъ человѣческая, пылъ сладострастія жизни. Въ ней нѣтъ ничего объективнаго, первозданнаго, это есть голосъ крови, апоѳеозъ художественнаго *вкуса*, эстетическій импрессіонизмъ, потому и тончайшее человѣкобожіе, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и безбожіе, которое гнѣздилось въ самомъ сердцѣ леонтьевскаго мироощущенія. Гуманизмъ первоначально и проявился въ исторіи, какъ исполинское *эсте-*

*) Ср. извѣстное письмо къ о. Фуделю объ эстетикѣ жизни. (Отд. изд. Москва, 1912 г.).

тическое самоутвержденіе. Вѣкъ демократіи, стоящій подъ знакомъ гуманистически-эгалитарнаго прогресса съ культомъ большинства, толпы, „средняго европейца“, обнаруживаетъ уже относительный упадокъ люциферическаго самосознанія въ человѣкѣ, творящемъ свои скрижали по своему образу и подобію. Поэтому-то эстетизмъ въ Леонтьевѣ роковымъ образомъ остается чуждымъ и инороднымъ его православію, хотя самъ онъ, повидимому, этого до конца такъ и не созналъ. И на все подъялъ онъ ножъ аскетическаго отсѣченія, только не на эту стихію ветхаго Адама, приклонившаго свое ухо къ шепоту искусителя: будете яко бози.

Въ своемъ историческомъ міроощущеніи Леонтьевъ оказался декадентомъ; этому не противорѣчитъ страстная кипучесть его натуры и его сосредоточенная, одинокая сила. Декадентство есть отрывъ отъ исторической почвы, отщепенство, своебытіе, это прежде всего отпадочничество; упадочничествомъ же оно становится, хотя можетъ и не становиться. Поэтому-то Возрожденіе и оказалось героическимъ вѣкомъ декадентства, творящаго свои новыя скрижали. Однако, начавшаяся историческая эпоха приняла эти скрижали и тѣмъ погасила декадентство. Но, когда онѣ снова обветшали, опять назрѣло возстаніе, которое и явилось бунтомъ своевольнаго эстетизма противъ катехизиса демократическаго гуманизма. И на самомъ гребнѣ новой исторической войны, въ ряду мятежниковъ и бунтовщиковъ гуманизма, стоитъ и нашъ К. Леонтьевъ. Такъ истолковываетъ намъ его явленіе позднѣйшая исторія. Въ немъ, какъ и въ другихъ декадентахъ, находитъ выраженіе кризисъ новоевропеизма, въ его изступленныхъ бутадахъ слышится тотъ же вопль, который британскимъ геніемъ нѣкогда вложенъ былъ въ уста печальнаго датскаго принца:

Распалась связь временъ;
Зачѣмъ же я связать ее рожденъ!

III.

Нельзя жить декадентствомъ, даже если и необходимо его пережить. Насколько отпадочничество ведетъ къ упадочности, оно становится гніеніемъ, безуміемъ, смертью, если только не приведетъ къ новому рожденію, къ религіи: Ниц-

ше и Гюисмансъ, вотъ два имени, которыя прежде всего вспоминаются здѣсь. Леонтьевъ былъ слишкомъ серьезной, мужественной и жизненной натурой, чтобы до конца задержаться въ декадентствѣ, гдѣ подстерегало его духовное увяданіе. Поэтому не является непонятнымъ тотъ жизненный кризисъ, который произошелъ съ нимъ, правда, довольно поздно, именно на 41 году жизни. Внѣшнимъ толчкомъ для кризиса явилась болѣзнь и страхъ смерти, которыми вызванъ былъ въ немъ общій мистическій испугъ, навсегда окрасившій собой его религію. Но этотъ испугъ пронзилъ своимъ жаломъ истончившуюся пленку эстетическаго позитивизма. Самый моментъ перелома неоднократно былъ имъ зафиксированъ позднѣе *). Послѣ этого Леонтьевъ, оставивъ службу, отправляется на Аѳонъ, и начинается его скитаніе по монастырямъ, закончившееся тайнымъ постригомъ передъ смертью. Леонтьевъ увѣровалъ. Но не легко и не сразу далась ему эта, родившаяся изъ ужаса, вѣра **). Огромнымъ напряженіемъ воли, самопринужденія шелъ онъ къ ней, то была не созерцательная и не сердечная, *но волевая* вѣра, огромная воля къ вѣрѣ, родившаяся изъ страха,—всевозможныхъ оттѣнковъ, отъ животнаго до религіознаго, цѣлой гаммы страха ***). Поэтому и православіе является для него *игомъ* (VI, 630), хотя и сладостнымъ.

---

*) „Я думалъ не о спасеніи души, я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришелъ просто въ ужасъ отъ мысли о тѣлесной смерти и, будучи уже заранѣе подготовленъ, я вдругъ въ одну минуту повѣрилъ въ существованіе и могущество Божіей Матери... и воскликнулъ: Матерь Божія! Рано! Рано умирать мнѣ! Я еще ничего не сдѣлалъ достойнаго моихъ способностей и велъ въ высшей степени развратную, утонченно-грѣховную жизнь! Подними меня съ этого одра болѣзни! Я пойду на Аѳонъ, поклонюсь старцамъ, чтобы они обратили меня въ простого и настоящаго православнаго, вѣрующаго въ среду и пятницу, и въ чудеса, и даже постригусь въ монахи“ (въ письмѣ къ Розанову)...

**) „Добрая, кроткая, великодушная натура есть даръ благодати, даръ Божій. Намъ принадлежатъ только: желаніе, исканіе вѣры—усиліе, молитва противъ маловѣрія и слабости, отреченіе и покаяніе“. (VIII, 186).

***) „Высшіе плоды вѣры,—напримѣръ, постоянное, почти ежеминутное расположеніе любить ближняго или никому недоступны, или доступны очень немногимъ. Страхъ же доступенъ всякому: и сильному, и слабому,—страхъ *грѣха*, страхъ *наказанія, и здѣсь и тамъ*, за могилою. И стыдиться страха Божія просто смѣшно; кто допускаетъ Бога, тотъ долженъ Его бояться, ибо силы слишкомъ несоизмѣримы. Кто боится, тотъ

Въ религіозности Леонтьева слѣдуетъ подчеркнуть особенно двѣ черты: ея глубину и серьезность наряду съ ея своеобразнымъ колоритомъ. Если про Леонтьева, пожалуй, и можно сказать, что онъ былъ талантливымъ диллетантомъ въ творчествѣ, то онъ отнюдь не былъ диллетантомъ въ религіи. Онъ ковалъ свою религіозную личность, нещадно ее ломая во имя религіозной идеи. Православіе стало для него личнымъ подвигомъ, тяжелыми веригами, наложенными на порывистый умъ и страстную волю, власяницею для усмиренія похоти. И чѣмъ больнѣе врѣзались эти вериги, чѣмъ изнурительнѣе былъ подвигъ, тѣмъ значительнѣе и подлиннѣе становилось его религіозное постиженіе. Поэтому такъ правдивы и мудры его наблюденія надъ жизнью Аѳона и Оптиной, этихъ таинственныхъ лабораторій религіознаго духа, гдѣ задыхавшійся отъ пошлости мѣщанства эстетъ обрѣлъ, наконецъ, настоящую духовную аристократію, земное подобіе Платоновскаго царства философовъ. Однако пользоваться сочиненіями Леонтьева въ качествѣ источника для постиженія православія возможно только считаясь съ упомянутымъ личнымъ его колоритомъ. Обвиняя своихъ современниковъ, Достоевскаго, Вл. Соловьева, отчасти Толстого, въ качествѣ проповѣдниковъ „розового“ христіанства, въ томъ, что они „объ одномъ умалчиваютъ, другое игнорируютъ, третье отвергаютъ совершенно“, самъ Леонтьевъ былъ, несомнѣнно, повиненъ въ томъ же самомъ. Христіанство многочастно и многообразно, и въ извѣстныхъ предѣлахъ оно даетъ просторъ и личнымъ оттѣнкомъ, даже ихъ предполагаетъ. Опасные уклоны появляются лишь тогда, когда

смиряется, тотъ ищетъ *власти* надъ собой, власти видимой, осязательной, онъ начинаетъ любить эту власть духовную мистически, такъ сказать, оправданную предъ умомъ его. Страхъ Божій, страхъ грѣха, страхъ наказанія и т. п. уже потому не можетъ унизить насъ даже и въ житейскихъ нашихъ отношеніяхъ, что онъ ведетъ къ вѣрѣ, а крѣпко утвержденная вѣра дѣлаетъ насъ смѣлѣе и мужественнѣе противъ всякой тѣлесной и личной опасности“. (VIII, 158—9). „Начало премудрости страхъ Божій, простой, *очень простой* страхъ и загробной муки, и другихъ наказаній, въ формѣ данныхъ истязаній, горестей и бѣдъ... да, прежде всего страхъ, потомъ смиреніе“. (VIII, 204—5). „Нужно дожить, дорости до *дѣйствительнаго* страха Божія, до страха почти *животнаго*... Страхъ животный *какъ-будто* унижаетъ насъ. (Письмо къ Александрову: „Бог. Вѣстн.“, 1914, III, 458.)

они отожествляются со сверхличной сущностью христіанства, а этимъ, безспорно, грѣшилъ Леонтьевъ, нетерпимый, исключительный, фанатическій. Въ его религіи, родившейся отъ испуга и поддерживавшейся волевымъ напряженіемъ, навсегда осталось нѣчто надрывное, получили преобладаніе мрачные и грозные тона. Христіанство подернуто у Леонтьева пепельной пеленой—и даже не ветхозавѣтности, но... *ислама*.

Мужайся, презирай обманъ,
Стезею правды бодро слѣдуй,
Люби сиротъ, и мой Коранъ
Дрожащей твари проповѣдуй.

Кстати сказать, Леонтьевъ всегда имѣлъ особый вкусъ къ исламу и обнаружилъ въ своихъ восточныхъ повѣстяхъ тонкое пониманіе мусульманской души. Идеалъ халифата, религіозной деспотіи, явственно пробивается чрезъ его христіанство, недаромъ онъ такъ благоволитъ къ папской іерократіи (VII, 245). Страхъ Божій, который неотдѣлимъ отъ благоговѣйной и трепетной любви къ Богу, у него постоянно смѣшивается съ испугомъ или религіознымъ утилитаризмомъ, напоминающимъ райскія обѣтованія Магомета. Разумѣется, это уловимо чисто музыкально, не столько въ тонахъ, сколько въ обертонахъ. Наряду съ проповѣдью страха выступаютъ съ рѣзкою четкостью и мрачные эсхатологическіе тона, безнадежное безразличіе ко всему земному, ибо все прейдетъ съ шумомъ. Такая вѣра въ скорость конца и непрочность всего живого была у первыхъ христіанъ, но для нихъ она являлась источникомъ радости и свѣта, не страха и разочарованія. Поэтому невольно въ леонтьевскомъ эсхатологизмѣ слышится и личное разочарованіе и надорванность: съ раненымъ сердцемъ и подстрѣленными крыльями пришелъ онъ къ вратамъ обители и искалъ тамъ силы не столько для жизни, сколько для близко уже надвинувшейся смерти.

„Православіе византійское—для государственной и семейной жизни есть религія дисциплины. Для внутренней жизни нашего сердца оно есть религія разочарованія, религія безнадежности на что бы то ни было земное“ („Бог. Вѣстн.“, 1912, XII, 707). Однако, позволительно спросить: *гдѣ* роди-

лось это разочарованіе: въ православіи или внѣ его? православіе или декадентство говоритъ здѣсь въ Леонтьевѣ?

Мы умремъ, значитъ обезцѣнивается наша жизнь,—и земля наша, и дѣла наши: надо какъ-нибудь *претерпѣть* жизнь. Какъ будто между этой жизнью и будущей вовсе нѣтъ связи, и словно *новая* земля не есть все же наша земля, хотя и преображенная. Искупленіе и преображеніе твари подмѣняются здѣсь мусульманскимъ представленіемъ о всесильномъ Аллахѣ, творящемъ новые міры. Для Леонтьева не возникаетъ вопроса о *смыслѣ исторіи* внѣ его излюбленной схемы развитія, и нѣтъ мѣста апокалипсическимъ чаяніямъ, для которыхъ онъ находитъ только иронію. „Вѣрно только одно, одно только несомнѣнно,—это то, что все здѣшнее должно погибнуть. И потому на что эта лихорадочная забота о земномъ благѣ грядущихъ поколѣній? На что эти младенчески болѣзненныя мечты и восторги? День нашъ—вѣкъ нашъ! И потому терпите и заботьтесь практически лишь о ближайшихъ дѣлахъ и сердечно лишь о близкихъ людяхъ, а не о всемъ человѣчествѣ“ (VIII, 190). Но зачѣмъ же и о близкихъ заботиться? И къ чему такая энергія къ охранительству, лютость въ реакціи? Культъ крѣпкой власти и эстетическое пристрастіе къ твердой формѣ, „этому деспотизму внутренней идеи, не дающему матеріи разбѣгаться“ (V, 197)? Развѣ все это есть любовь къ ближнему, а не къ дальнему? Иногда Леонтьевъ и хочетъ какъ будто самъ себя упростить, въ вызывающей, почти кощунственной формѣ. „Нѣтъ! христіанство есть одно настоящее... Это—христіанство монаховъ и мужиковъ, просвиренъ и прежнихъ набожныхъ дворянъ... ученіе, для личной жизни столь идеальное, для сдерживанія людскихъ массъ желѣзной рукавицей столь практическое и вѣрное“ (V, 73—4).

Пусть вся жизнь и исторія разсматривается въ свѣтѣ неминуемаго конца, въ чувствѣ изничтоженія предъ этимъ грознымъ часомъ. Но все же, какъ понести *эту* жизнь? Каковы ея нормы? Не безъ удивленія мы наблюдаемъ, что византійско-мусульманское православіе Леонтьева остается въ полномъ ладу и съ его эстетизмомъ, и съ излюбленной теоріей развитія культурныхъ типовъ, и капризной его реакціонностью. Онъ и самъ признается: „Боже мой, какъ все хорошо, легко! Какъ все ясно! И какъ это ничему не мѣша-

етъ: ни эстетикѣ, ни патріотизму, ни философіи, ни правильно понятой наукѣ, ни правильной любви къ человѣчеству" (IX, 20). Все остается на прежнемъ мѣстѣ, и настолько, что, когда старецъ о. Амвросій, по мудрой терпимости своей, благословлялъ оптинскаго послушника на писательство, изъ-подъ пера его выходили произведенія, мало чѣмъ отличающіяся отъ прежнихъ. И хотя онъ и старается подчинить себя морали и сѣтуетъ порой на обуявшій его развращенный эстетизмъ, но въ концѣ концовъ, онъ говоритъ лишь о замѣнѣ „поэзіи изящной безнравственности"—„поэзіей религіи" (Бог. В., 1914, III, 526). „Значительное усиліе мистическихъ чувствъ, т. е. православія" оказывается нужно и для культурнаго цвѣтенія, и для русской государственности, для которой „необходимо постоянное подогрѣваніе, подвинчиваніе церковности православной". И жизненная мудрость православія оказывается у него совпадающей съ историческими наведеніями самого Леонтьева.

Напримѣръ, сословность, „признакъ силы и культурнаго цвѣтенія", хорошо съ нею уживается, потому что „христіанство личное, настоящее ничего не имѣетъ противъ сословій и всѣхъ непріятныхъ послѣдствій сословнаго строя" (Бог. В., 1914, VI, 278). И грядущей гармоніи, о которой говорится въ пушкинской рѣчи Достоевскаго, надменно противопоставляется эстетическая гармонія борьбы и страданій (мысль эта поясняется на примѣрѣ кавказскаго похода, въ которомъ участвовалъ Пушкинъ). „Вотъ это—гармонія, примиреніе антитезъ, но не въ смыслѣ мирнаго и братскаго нравственнаго согласія, а въ смыслѣ поэтическаго и взаимнаго восполненія противоположностей и въ жизни самой, и въ искусствѣ" (VI, 21—2).

Леонтьевъ при этомъ находитъ, будто бы „съ христіанствомъ можно мирить философскую идею сложнаго развитія для неизвѣстныхъ дальнѣйшихъ цѣлей (можетъ быть, и для всеобщаго разрушенія)"; „христіанство... пожалуй, ничего не имѣетъ противъ новыхъ случаевъ неравенства и новыхъ формъ страданія, которые происходятъ отъ новыхъ открытій, отъ реформъ, отъ изобрѣтеній" (VII, 469), оно не примиримо только съ „прогрессомъ, ищущимъ счастья въ равенствѣ и братствѣ" (VII, 233). Такимъ образомъ, самыя излюбленныя леонтьевскія идеи благополучно водворяются имъ въ право-

славіи, и все, несогласное съ этимъ, онъ заранѣе беретъ подъ подозрѣніе, объявляя безбожной гуманностью или „розовымъ“ христіанствомъ.

Полно глубокаго смысла столкновеніе Леонтьева съ Достоевскимъ. Его отношеніе къ послѣднему явно пристрастно и придирчиво. Онъ говоритъ о „поверхностномъ и сантиментальномъ сочинительствѣ Достоевскаго въ „*Братьяхъ Карамазовыхъ*“ (IX, 17); получается впечатлѣніе, что къ Толстому, какъ художнику, Леонтьевъ относится много благосклоннѣе. Повидимому, Достоевскій совсѣмъ по особому волнуетъ Леонтьева, будитъ въ немъ какую-то тревогу, и одинаково характерно, и что онъ говоритъ о Достоевскомъ и о чемъ умалчиваетъ. Онъ упрекаетъ Достоевскаго, котораго опредѣляетъ лишь какъ „моралиста“ (!) (VIII, 187—8), въ недостаткѣ церковности, и отчасти правъ въ томъ смыслѣ, что послѣднему въ его православіи нѣсколько не хватало историческаго реализма, строгости, церковной дисциплины. Однако и св. Тихонъ Задонскій, даже св. Исаакъ Сиринъ, конечно, и другіе подвижники были ему болѣе вѣдомы, чѣмъ это принимаетъ Леонтьевъ. Уже въ эпоху созданія „*Бѣсовъ*“ Достоевскаго творчески волновалъ образъ св. Тихона и русскій монастырь; да и собственное православіе Леонтьева было слишкомъ свѣжеиспеченнымъ, чтобы управомочивать его на такой судъ *). Также онъ досадливо отмахнулся и отъ всего, что связано у Достоевскаго съ личнымъ отношеніемъ къ Христу, для котораго, странно сказать, какъ будто вовсе не находится мѣста въ леонтьевскомъ православіи, какъ и для живого чувства Богоматери (если не считать того случая смертнаго испуга), и особенно для Ея космическаго лика, о чемъ намекомъ говоритъ хромоножка: „Богородица есть мать сыра земля“. Вообще природа могла плѣнять Леонтьева, но религіозно оставалась для него нѣма и мертва. И почему же онъ, пламенный эстетъ, словно не услыхалъ словъ Достоевскаго, что *красота спасетъ міръ*, и прошелъ мимо этой напряженнѣйшей трагедіи красоты, въ которой „Богъ съ дьяволомъ борется“ въ человѣческомъ сердцѣ“? А казалось бы,

*) Онъ ссылается и на отрицательное сужденіе оптинскихъ монаховъ о старцѣ Зосимѣ и на его несходство съ реальнымъ о. Амвросіемъ. Но этимъ нисколько не рѣшается вопросъ о всѣхъ проблемахъ Достоевскаго.

кому же другому изъ современниковъ Достоевскаго, какъ не ему, должны бы стать близки эти слова! Однако, онъ почему-то зажимаетъ уши и злобно бормочетъ: „акаѳистовъ не читала, молебновъ не служила, съ монахами не совѣтовалась". А если бы было все это, но при всемъ томъ сохранялось бы и то? Вѣдь могли же сохраниться эстетически-біологическія мудрованія самого судіи на Аѳонѣ и въ Оптиной. Сравнительное расположеніе Леонтьева къ Вл. Соловьеву *), помимо личной пріязни, больше всего связано съ пристрастіемъ послѣдняго къ папизму. Но какъ онъ долженъ былъ бы отнестись къ поэзіи Соловьева, къ „Тремъ свиданіямъ", къ стихотвореніямъ софійнаго цикла? На нашъ взглядъ въ этой враждебности Леонтьева къ Достоевскому, точнѣе, къ самымъ *темамъ* его творчества, обнажается нѣкая тайна и самого Леонтьева, обличается его собственное язычество, закрытое въ сознаніи и исповѣданіи, но сохранившееся въ бытіи и міроощущеніи. Православіе наложило на него печать запрета и угрозу конца, но изнутри эстетика Леонтьева осталась, какъ и прежде, прельстительной и соблазняющей,— какъ гротъ Венеры съ ея грѣховными чарами. Отсюда и такая гнѣвная иронія по отношенію къ апокалипсическимъ грезамъ Достоевскаго, ибо самъ онъ не грезилъ и не могъ грезить, но не потому только, что это запрещало ему православіе, а и потому, что этому препятствовала роковая непросвѣтленность его міроощущенія. Онъ зналъ Афродиту мірскую и постоянно ея прелестью соблазнялся, но не зналъ Афродиты небесной и въ нее не вѣрилъ. Въ его отношеніи къ красотѣ міра и къ женственности было нѣчто насильническое, не умягченное, не брачное. Софійность міра не открывалась, но закрывалась для него покрываломъ красоты, ея зеркальнымъ ликомъ. И въ этой прельщенности Леонтьева красотой при религіозномъ невѣріи въ нее, въ темной природѣ его эстетизма заключается скрытая отрава его духа, налагающая свою печать на его религію. „Если око твое соблазняетъ тебя, вырви его" (Мр. 9,47). И Леонтьевъ дѣлалъ

*) Новыя интереснѣйшія данныя о взаимныхъ отношеніяхъ Леонтьева и Соловьева сообщены въ статьѣ прот. І. И. Фуделя: „К. Леонтьевъ и Вл. Соловьевъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ" (Рус. М., 1917, XI—XII).

это въ жертву Богу, но онъ *око* свое вырывалъ. Драгоцѣнный даръ Божій есть око, имъ взираемъ мы на красу міра, и лишь отъ соблазна грѣховности своей спасаемся мы самоуродованіемъ. Но въ разгарѣ борьбы съ собой порою готовъ чернить Леонтьевъ и самое око, а въ любви къ свѣту лишь видѣть сантиментальность или грѣховность, а отсюда начинается черта изувѣрства. Невольно вспоминается судьба Гоголя. Вѣдь и Леонтьевъ передъ отъѣздомъ на Аѳонъ бросилъ въ огонь рукопись своего романа „Рѣка временъ“, но съ тѣмъ, однако, чтобы сохранить въ себѣ и даже по новому культивировать стихію, его породившую. Ибо до конца жизни Леонтьевъ утверждалъ въ себѣ люциферическій свой эстетизмъ, а потому въ православіи оставался гуманистомъ, хотя и враждебнымъ гуманности. Сжигая то, чему поклонялся, онъ попрежнему и неизмѣнно поклонялся тому, что сжигалъ.

Что же говоритъ намъ эта многомятежная жизнь, исполненная не только противорѣчій и дисгармоній, но и пламенѣющей вѣры? Почему такъ волнуетъ и такъ близка намъ судьба Леонтьева съ его бореніями, какъ будто бы былъ онъ нашимъ общникомъ и другомъ? И почему это тонкимъ ароматомъ духовной красоты овѣяна жизнь этого безпріютнаго неудачника, вѣчнаго странника, мимо проторенныхъ путей проходившаго жизненный путь свой? Ему посчастливилось найти свой личный стиль жизни, сдѣлать изъ нея нѣкую трагическую рапсодію, религіозную поэму. Не было явлено въ этой жизни великихъ достиженій, зато пережита великая борьба, вѣковѣчная борьба Бога съ дьяволомъ въ человѣческомъ сердцѣ, въ ней изошли, изнемогли силы героя, и пришелъ онъ къ трагической гибели, которой онъ самъ восхотѣлъ. Два лика и два возраста имѣетъ эта борьба: она начинается въ природночеловѣческомъ, „языческомъ“, сознаніи и переходитъ въ христіанское.

Въ Леонтьевѣ совершается кризисъ новой культуры, который осознается какъ эстетическій мятежъ противъ обмѣщанившагося вѣка. Хотя въ немъ и нѣтъ еще прямого религіознаго содержанія, но религіозенъ въ существѣ своемъ его мотивъ: непріятіе обезбоженной и измельчавшей, опошлившейся культуры во имя взыскуемаго града, религіозно оправданнаго творчества. Это основная тема того духов-

наго устремленія, что нынѣ притязательно зовется иногда „новымъ религіознымъ сознаніемъ“, и Леонтьевъ—не своими утвержденіями, но своими вопрошаніями—принадлежитъ къ этому историческому руслу, по которому текли Гоголь и Толстой, Достоевскій и Вл. Соловьевъ (умалчиваю о нашихъ современникахъ). Леонтьевъ нашелъ въ себѣ силу не только поставить передъ мыслью, но и жизненно углубить вопросъ о религіозной цѣнности культуры, цѣною отщепенства и историческаго одиночества. Онъ не склонился передъ силой міра сего, предпочтя быть изъ него выброшеннымъ, подъялъ борьбу безъ всякой надежды на побѣду, съ чувствомъ трагической обреченности.

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,
Хоть бой и неравенъ, борьба безнадежна!
Надъ нами свѣтила молчатъ въ вышинѣ,
Подъ нами могилы, молчатъ и онѣ.

Въ этой безнадежной борьбѣ „кто ратуя палъ, побѣжденный лишь рокомъ“, тотъ и вырвалъ у судьбы побѣдный вѣнецъ. Въ ней истощилъ себя Леонтьевъ. Его величіе въ томъ, что онъ, въ сознаніи своей обреченности, нашелъ въ себѣ силу стать *лишнимъ* своему вѣку, въ немъ безсильнымъ и ненужнымъ. Сыздавна повелись у насъ эти „лишніе люди“, возлюбила ихъ и литература наша. Но лишнихъ людей у насъ понимаютъ только въ отношеніи къ политикѣ, общественности, государственности. Истинный же смыслъ свой категорія эта получаетъ лишь въ свѣтѣ религіи: соль земли, лучшіе и достойнѣйшіе, оказываются лишними для этого міра. Не объ этихъ-ли лишнихъ людяхъ говорится и у апостола: „тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущельямъ земли“ (Евр. 11, 38). Не лишніе-ли люди таились нѣкогда въ катакомбахъ, какъ и они же въ послѣдній часъ міра, извергнутые и отверженные, совершатъ свое бѣгство въ пустыню? Конечно, Леонтьевъ оказался лишнимъ въ *иномъ* смыслѣ, чѣмъ эти праведники, *по своему*, но онъ нашелъ въ себѣ для *этого* силы. Онъ ощутилъ себя выброшеннымъ изъ культуры, хотя и оставался насквозь ею пронзеннымъ. Послѣдніе годы жизни онъ только и могъ чувствовать себя спокойно и сносно подъ кровомъ Оптиной или у Троицы. И вотъ это-

то его жизненное пораженіе, обусловленное нежеланіемъ и способностью итти на внутренній компромиссъ, поклониться Ваалу, это его неудачничество и было его побѣдой.

Вторая борьба, выстраданная Леонтьевымъ, есть его распря съ ветхимъ Адамомъ, со своей собственной природой. Онъ возненавидѣлъ себя въ буйствѣ страстей своихъ и оковалъ себя веригами. Онъ отсѣкъ свою волю и отдалъ ее въ послушаніе старцу. Онъ подъялъ иго, которое, хотя и обѣщало стать благимъ, но непосредственно было мучительнымъ. Онъ распростерся передъ Распятіемъ, подобно тѣмъ отшельникамъ, которые самобичеваніемъ смиряли плоть свою. Каковы были духовные плоды этого самораспятія, намъ не дано судить о томъ, но велика была воля къ покаянію. Аскетическое бореніе было въ немъ страшно, а вознаграждалось оно для него лишь неутоленною жаждой. Радость и свѣтъ ему были вѣдомы столь же мало, какъ и Гоголю. Почему? Но развѣ мы можемъ это знать? Было же *такъ*. Зато тѣмъ величественнѣе этотъ подвигъ вѣры, ибо увѣренность, которая видитъ и знаетъ, не есть еще вѣра, не есть надежда. Но измученное и раненое сердце лишь одного жаждало—покоя.

И мѣсто его успокоенія въ Черниговскомъ скиту по иному звучитъ теперь нашему сердцу, нежели ему самому въ минуты тяжелаго раздумья шептала могила его оптинскаго друга. Миръ лѣтъ лампада передъ образомъ Богоматери, осѣняющимъ его останки. Покой и просвѣтленіе даетъ душѣ эта могила бездомнаго скитальца, писателя-инока, побѣжденнаго и побѣдителя!

Сны Геи.

Вышла новая книга Вячеслава Иванова — „Борозды и Межи“ (Москва, Мусагетъ, 1916) *), непосредственно примыкающая къ предыдущему его сборнику „По звѣздамъ“ (Спб. 1909 г.). Эта книга, какъ и предыдущая, конечно, найдетъ своего читателя, отъ котораго потребуется однако сосредоточенное вниманіе, какъ вслѣдствіе насыщенности и сжатости изложенія, такъ и нѣкоторой сложности и мудрености формы. Въ лицѣ Вячеслава Иванова, нашего современника, общника нашихъ дѣлъ и думъ, мы имѣемъ какъ будто живого вѣстника изъ античнаго міра, которому вѣдомы тайны древней Эллады, интимно близки его боги, который былъ эпоптомъ въ Элевзинѣ, блуждалъ по холмамъ Θракіи съ вакхами и мэнадами, былъ завсегдатаемъ въ Дельфахъ, воочію присутствовалъ при рожденіи трагедіи. Удивительны эти неожиданныя обнаженія въ душахъ древней исторической стихіи, которая становится извѣстна не внѣшнимъ, но внутреннимъ знаніемъ: такъ В. В. Розановъ и понынѣ сладострастно обоняетъ запахи, доносящіеся изъ древнихъ оргіастическихъ культовъ; такъ Ницше одержимъ былъ маніей Діонисовой и былъ ею духовно разъятъ, не выдержавъ ея напора. Такъ и В. Ивановъ находится подъ наитіемъ праматери Геи со всѣмъ ея сонмомъ и отъ нея научается постигать древнія руны и миѳы, видитъ вѣщіе сны. И не объ одной вѣдь Элладѣ знаетъ и можетъ разсказать нынѣ вѣ-

*) Содержаніе: I. Героическія тризны (Достоевскій, Толстой, Вл. Соловьевъ). II. Искусство и символизмъ (Завѣты символизма. Мысли о символизмѣ. Манера, стиль и лицо. О границахъ искусства). III. Игры Мельпомены (О существѣ трагедіи, эстетическая норма театра). IV. Одинокія могилы (И. Анненскій, Чурланисъ).

щая Гея, но и о Галилеѣ, и о гиперборейскихъ странахъ Креста со взыскуемымъ въ нихъ Монсальватомъ, Китежемъ. Мудрость міровой души, вѣщей женственности, мантическое изступленіе Пиѳіи на треножникѣ или одержимаго богомъ миста, „восхищеніе“, приносящееся и уносящееся на крыльяхъ Борея, такова природа этого вѣдѣнія, и щедрость даровъ Геи къ своему таиннику такъ велика, что не всегда подъ силу и справляться съ ними ихъ носителю. Друзья В. Иванова знаютъ, сколь немногое отражается въ его книгахъ изъ того, что можно *черезъ* него узнать. Разсуждая вообще, такой напоръ вѣщаго, женственнаго, ночного начала долженъ неизбѣжно располагать къ пассивности и слабости мужественнаго, солнечнаго, самосозидающаго духа, и эта пассивность порой граничитъ съ медіумизмомъ. Въ то же время благодаря ей же легко появляется уклонъ къ холодному люциферизму, мистическому интеллектуализму. Пушкинъ, съ обычной для него прозорливостью, уже намѣтилъ эту загадку подобнаго enthusiasmos въ *Египетскихъ Ночахъ*, въ образѣ декламатора итальянца, да и самъ иногда сѣтовалъ о пассивно вдохновляющемся поэтѣ, что „межъ дѣтей ничтожныхъ міра, быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ“. Конечно, разсуждая онтологически, не даромъ и не по ошибкѣ дается (а вмѣстѣ вѣдь и берется, избирается) геніальность. Но на пути цѣлостной жизни это можетъ создавать загадочныя несоотвѣтствія между духовнымъ ликомъ и одаренностью, духомъ и Психеей, и на этой почвѣ бываютъ расщепы и провалы. Отъ палящаго дыханія Діониса не всегда можно отгородиться эстетической завѣсой, аполлиническимъ вдохновеніемъ. Объ этомъ говорятъ намъ судьбы Гоголя, Толстого, Ботичелли, быть можетъ, и Микель Анджело. Между наитіемъ Психеи и „духовнымъ художествомъ“, созиданіемъ собственнаго духовнаго лика религіознымъ подвигомъ, не существуетъ предустановленной гармоніи, хотя нѣтъ и предустановленной дисгармоніи, и во всякомъ случаѣ приходится, до извѣстной степени, отличать и даже противопоставлять лицо и ликъ. Преимущественная область постиженія и сила творчества В. Иванова, согласно сказанному, относится болѣе къ мистикѣ, чѣмъ къ религіи, стоитъ ближе къ стихіи природно-языческой, нежели духовно-христіанской. (Конечно, внѣ обсужденія остается здѣсь всѣмъ извѣстное

христіанское міровоззрѣніе и вѣроисповѣданіе поэта, мы говоримъ сейчасъ не о немъ, но о личной творческой стихіи). Поскольку природа есть священный іероглифъ Божества и по-своему знаетъ тайну боговоплощенія, ея мистическое постиженіе при извѣстной глубинѣ уже становится „естественнымъ богословіемъ“, также какъ и „язычество“ въ истинномъ своемъ существѣ должно быть понято, какъ естественный Ветхій Завѣтъ, содержащій въ себѣ „сѣнь“ и обѣтованіе Христова воплощенія. И раскрытіе христіанскаго смысла эллинской религіи, требующее исключительной и спеціальной къ тому одаренности, нарочитой посвященности въ тайны Геи, составляетъ религіозное призваніе В. Иванова, его вкладъ въ христіанское самосознаніе. Но, разумѣется, не надо смѣшивать разныя вещи и искать у поэта-мистика руководства къ „духовной жизни“. Да и вообще здѣсь нѣтъ испепеляющаго огня *личной* религіозной драмы, аскетическихъ усилій и жгучихъ дисгармоній, ноющей боли сердца, уязвленнаго сладкой стрѣлой христіанства, ужаса передъ силой грѣха и своимъ передъ нимъ безсиліемъ. Здѣсь иной, во многомъ еще до-христіанскій міръ, гдѣ шумитъ дубъ Додонскій своею боговѣщею листвою, попрежнему нисходитъ богъ на свою жрицу, великій Панъ творитъ свое пиршество, и плачетъ порой вмѣстѣ съ стенающей тварью о своей недолѣ. Языческое благочестіе вовсе не есть антихристіанство. Когда говорятъ объ „язычествѣ“ въ порицательномъ смыслѣ, то не его разумѣютъ, а лжеязычество антихристіанской реставраціи, которая началась съ Юліана Отступника, продолжается черезъ Возрожденіе и до нашихъ дней. По истинѣ отвергнуть и внутренно преодолѣть эту реакціонную реставрацію можно, только познавъ подлинное язычество, явивъ православіе въ эллинствѣ (а, слѣдовательно, и эллинство въ православіи). Этой христіанской задачѣ и призванъ служить Вяч. Ивановъ, поскольку онъ остается самимъ собой, отдаваясь своей собственной стихіи. Конечно, такой путь интуитивно-женственнаго проникновенія въ таинства Геи имѣетъ свои трудности. Не всегда вѣрно слышитъ ухо даже музыкальное и не всегда отличаетъ оно глубинные голоса отъ случайныхъ шумовъ, интуиціи отъ фантазмъ, порождаемыхъ женственностью не вѣщей, но многоликой и обманчивой, внушаемыхъ не музой, но сиреной. Не всегда интуиція

В. Иванова бываетъ одинаково остра и вдохновенна и обладаетъ внутренней убѣдительностью, вообще ей свойственной, отчетливостью критерія. Особенно велика для него опасность эстетическаго подмѣна религіозныхъ цѣнностей, неправаго аполлинизма, къ которому иногда онъ бываетъ ближе, чѣмъ самъ думаетъ (не даромъ онъ такъ настойчиво отрицаетъ чистый эстетизмъ). Однако, важно то, что на вершинахъ вдохновенія здѣсь доступны настоящія обрѣтенія, касающіяся важнаго и нужнаго въ закрытой, завѣтной области. „Сновидцемъ быть рожденъ поэтъ", настойчиво повторяетъ В. Ивановъ стихъ Вагнера, разумѣя вѣщіе сны, вещей обличенія невидимыхъ. Но вѣдь говоритъ же пророкъ Іоиль, — и это благовѣстіе его подтверждается апостолами въ день Пятидесятницы,— не только о пророческомъ благовѣстіи, но и о снахъ вѣщихъ: „и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія, и старцы ваши сновидѣніями вразумляемы будутъ" (Іоиль, 2, 28. Д. Ап. 2, 17).

Поэзія въ В. Ивановѣ почти всегда осложнена мыслью. Это лишаетъ ее въ извѣстной степени непосредственной легкости и простоты и, при всемъ мастерствѣ ея формъ, порою дѣлаетъ ее идейно перенасыщенной. Она чаще подобится тяжелой кованой парчѣ, коврамъ, бархату (таково, напр., впечатлѣніе и отъ „Человѣка"), чѣмъ заставляетъ вспомнить ароматъ полевыхъ цвѣтовъ и лилію долинъ. За послѣднее время не разъ уже въ связи съ В. Ивановымъ называлось имя Данте, грандіозно величественнаго, но сложнаго, труднаго, мало понятнаго безъ комментаріевъ, поэта-мыслителя. Однако, именно это соединеніе поэта и мыслителя, которое до извѣстной степени затемняетъ чистоту обоихъ типовъ, взятыхъ въ ихъ обособленіи, оно-то и придаетъ духовному лицу В. Иванова его своеобразіе и значительность, и оно же является знаменательнымъ для русской мысли, хотѣлось бы думать для всей русской культуры. И здѣсь онъ имѣетъ предшественниковъ, съ одной стороны, въ Ѳ. М. Достоевскомъ (кстати, мастерской анализъ его духовнаго стиля данъ въ „Б. и М."), а съ другой во Вл. Соловьевѣ, философѣ-поэтѣ. А надъ всѣми ними и нами въ дали временъ высится осѣняющая фигура Платона, — мистика, поэта, миѳотворца, философа. Вѣдь въ явленіи Платона болѣе всего плѣняетъ и волнуетъ именно эта музыкальная сліянность столь мно-

гихъ струнъ въ его философствованіи, которое хочетъ быть жизнепониманіемъ, а не софистикой (этому училъ его и Сократъ). Но такъ философствовать разучила насъ ново-европейская философія съ ея раціонализмомъ, отвлеченностью, схоластичностью и прозаичностью. Поэзія отлетѣла отъ философіи, когда послѣдняя сама осознала себя чужою поэзіи. Всѣмъ духовнымъ стилемъ ново-европейской цивилизаціи съ основными ея иконоборческими устремленіями убивается философскій эросъ, и однако философія, сохраняя свою діалектическую ткань, какъ матерію творчества, должна искать свою вдохновляющую музу, которую все-таки не можетъ замѣнить „школьный учитель“ (хотя бы имя ему было И. Кантъ). И этимъ мусикійскимъ завѣтамъ, идущимъ отъ эллинства и Платона, въ мѣру силъ своихъ училъ насъ служить и Вл. Соловьевъ, въ которомъ поэзія была не случайнымъ и внѣшнимъ придаткомъ къ философствованію, но подлинной его основой, мистическимъ его документированіемъ. Стремленіемъ къ цѣлостному, жизненному, религіозному, а не школьному только философствованію отмѣчены уже первые опыты ранняго славянофильства, этимъ же путемъ шли К. Леонтьевъ, Н. Ѳ. Ѳедоровъ, по своему даже Л. Толстой. Все это, конечно, пока только опыты, предчувствія и предвѣстія, но направленіе воли, духовный стиль русскаго философствованія уже опредѣлился, и свое особое мѣсто на этой же самой линіи занимаетъ и В. Ивановъ, хотя интуиція въ немъ значительно сильнѣе дискурсіи, поэтъ—философа. Отъ него мы уже имѣемъ цѣнныя интуиціи обще-философской значимости, связанныя съ его поэтической и мистической прозорливостью, именно его ученіе о миѳѣ и миѳотворчествѣ, развиваемое въ связи съ ученіемъ о символѣ, изъ котораго какъ изъ поэтическаго зерна выростаетъ все его міровоззрѣніе. Ученіе о миѳѣ и миѳотворчествѣ имѣетъ центральное значеніе для „критики“ философствующаго разума. Ибо, если философія должна опираться на интуицію, а умозрѣнія на узрѣнія, то послѣднія естественно облекаются въ форму миѳа, религіознаго, поэтическаго, мистическаго, миѳотворчество же становится неустранимымъ элементомъ философствованія, и раціоналистическое оскудѣніе новой философіи обличается ея игнорированіемъ миѳа, съ которымъ связывается для нея лишь

научный и философскій одіумъ („das klingt *mythisch*“, говорятъ нѣмцы, когда хотятъ выразить послѣднюю степень пренебреженія); тоже и въ религіи, гдѣ Штраусъ, а нынѣ Древсъ умышляли разрушить христіанство, обличивъ въ немъ миѳотворчество. Мы должны кореннымъ образомъ переоцѣнить миѳъ, и изъ нашихъ современниковъ мало кто призванъ къ этому оживленію миѳа въ такой мѣрѣ, какъ В. Ивановъ, вѣдающій въ миѳѣ „воспоминаніе о мистическомъ событіи, космическомъ таинствѣ“, а въ миѳотворчествѣ „вещей обличеніе невидимыхъ“ (По звѣздамъ, 282—3). И задачей реалистическаго символизма, исповѣдникомъ коего выступаетъ В. Ивановъ, является обрѣтеніе миѳовъ, которое должно перестать быть дѣломъ археологіи, но становится насущнымъ дѣломъ современности — въ области творимой легенды, растущаго догматическаго сознанія и религіозной жизни *).

Очень цѣнны въ новомъ сборникѣ (какъ и въ предыдущемъ) статьи по теоріи и философіи искусства, о символизмѣ (второй отдѣлъ) и трагедіи (третій отдѣлъ), гдѣ В. Ивановъ является достойнымъ продолжателемъ дѣла Ницше. Очеркъ „о существѣ трагедіи“ принадлежитъ вообще къ интереснѣйшимъ его статьямъ. Въ связи съ проникновеніемъ въ духъ античной трагедіи съ ея хоромъ и мистеріальностью давно уже возбуждается В. Ивановымъ вопросъ о задачахъ театра, которому указуется имъ высшая задача искусства — „соборное дѣйство“. Между тѣмъ настоящее положеніе театра, при всемъ его эстетическомъ цвѣтеніи, или даже именно въ связи съ нимъ находится въ наибольшемъ несоотвѣтствіи внутренней нормѣ, заложенной въ его происхожденіи. Теперешній театръ есть больше всего средство „развлеченія“, circenses, излюбленная область эстетическаго снобизма, а то и просто духовной лѣни. Развращающее (оно же и „развлекающее“) значеніе театра въ томъ, что, будучи для зрителя духовной даровщиной, не

*) Мнѣ только не кажется плодотворнымъ то новѣйшее опредѣленіе миѳа, которое дается въ „Б. и М.“ (152): „Миѳъ есть синтетическое сужденіе, гдѣ сказуемое глаголъ присоединено къ подлежащему символу“. Для миѳа существенна не эта связь подлежащаго со сказуемымъ, но способъ ея установленія — непосредственный, недискурсивный. Миѳъ можно опредѣлить (на языкѣ Канта) какъ синтетическое сужденіе a priori. Ср. объ этомъ *Свѣтъ Невечерній*, введеніе.

требуя отъ него ничего, кромѣ... платы за билетъ, онъ развиваетъ въ немъ потребность эстетическихъ иллюзій, требующую для своего удовлетворенія все новыхъ раздраженій, и чѣмъ богаче, могущественнѣе театръ эстетически, тѣмъ сильнѣе такое его дѣйствіе (объ этомъ хорошо знала уже древность, и еще блаженный Августинъ въ Confessiones даетъ этому совершенно точный діагнозъ). В. Ивановъ давно уже заговорилъ о „снятіи рампы“ и устраненіи празднаго зрителя участіемъ его въ соборномъ дѣйствѣ, выходомъ его изъ пасивной только созерцательности *). „Соборность“ здѣсь есть, конечно, понятіе не соціологическое и даже не психологическое, но онтологическое, религіозное, она есть каѳоличность, церковность, причастность каждаго своей собственной сущности, которая у всѣхъ едина. Новое искусство и миѳотворчество, которое должно выразиться и въ преодолѣніи театра какъ зрѣлища, конечно, не можетъ быть достигнуто никакой эстетической реформой, но должно вытечь изъ религіознаго подъема (подобно тому, какъ возникаетъ священный богослужебный чинъ). Можно вѣрить или не вѣрить въ историческую осуществимость такихъ чаяній, но даже и безъ этой вѣры они могутъ сохранять свое значеніе, какъ внутренняя норма или критерій. Знаменательно, что въ этой идеѣ „соборнаго дѣйства“ В. Ивановъ встрѣтился съ А. Н. Скрябинымъ, котораго здохновляла завѣтная мысль о мистеріи, какъ грандіозномъ соборномъ дѣйствѣ, гдѣ сольются въ творческомъ экстазѣ и оркестръ, и хоръ, и слушатели и все унесется въ діонисійскомъ вихрѣ въ иные планы бытія, произойдетъ міровой трансценъ. „Соборность“ является здѣсь не *что*, а *какъ*. Однако проходитъ глубокая грань между природно-мистическимъ, безымяннымъ оргіазмомъ и религіознымъ

*) „Осуществляется соборность внутреннимъ сліяніемъ всего собравшагося на зрѣлище сонма въ одно душевное тѣло,—не идеальнымъ отожествленіемъ каждаго единичнаго зрителя съ героемъ, но согласнымъ къ нему отношеніемъ, единочувствіемъ съ нимъ и дружнымъ отвѣтомъ на его починъ и запросъ. Соборность осуществляется въ театрѣ не тогда, когда зритель срастается своимъ сочувствіемъ съ героемъ и какъ бы начинаетъ жить подъ его личиной, но когда онъ затеривается въ единомысленномъ множествѣ, и все множество единымъ цѣлостнымъ сознаніемъ переживаетъ подвигъ героя, какъ себѣ имманентный актъ въ его трансцендентномъ выявленіи“ („Б. и М.“. „Норма театра“, 273).

экстазомъ, вѣдающимъ имя, то Имя, передъ которымъ преклонится всякое колѣно земныхъ и преисподнихъ (и этой гранью раздѣляются помыслы В. Иванова и А. Н. Скрябина).

Очень важенъ по своей темѣ очеркъ „Границы искусства“, ибо здѣсь ставится вопросъ о природѣ творчества, поскольку послѣднее есть искусство. Творческій актъ по В. Иванову состоитъ изъ двухъ основныхъ моментовъ: восхожденія человѣка въ надтемную область чистыхъ идей и нисхожденія, чрезъ которое воплощается „мысль художника, созерцаемая имъ осуществленною въ духѣ“ (201). „Образующее начало есть нисходящее, какъ матерія есть начало пріемлющее. Итакъ, восхожденію въ творчествѣ красоты собственно нѣтъ мѣста... Дѣятельность художника есть нѣкое дерзновеніе и вмѣстѣ нѣкая жертва, ибо онъ, поскольку художникъ, долженъ нисходить, тогда какъ общій законъ духовной жизни, хотящей быть жизнью по истинѣ и въ постоянно возростающей силѣ, есть восхожденіе къ бытію высочайшему“ (ib.). „Творчество не было бы жертвой, если бы оно было новымъ духовнымъ пріобрѣтеніемъ: напротивъ, оно и отдача силы“. Творчество изображается какъ эротическое по существу, однако не въ смыслѣ платоновскаго эроса, который есть эросъ восхожденія и сынъ Голода, но въ божественно-творческомъ смыслѣ, Діонисовомъ или (?) Зевсовомъ, ибо такъ Зевсъ проливается золотымъ дождемъ на Данаю или въ грозѣ и пламени нисходитъ на Семелу“ (210—211). Это приравниваніе творчества къ половому схожденію антропоморфизированнаго божества содержитъ въ себѣ на нашъ слухъ нѣчто детонирующее, если не прямо фальшивое, и едва ли соотвѣтствуетъ тому, что зовется „муки творчества“ *). Онѣ дѣлаютъ его именно платоновскимъ эросомъ восхожденія, въ которое включается и самое узрѣніе искомаго въ художественномъ свершеніи. И эта жажда выражать невыразимое, утоляясь лишь, вновь распаляется творческой мукой и тугой въ исканіи шедевра, безусловнаго въ условномъ. Всякое достиженіе искусства, съ одной стороны, убѣждаетъ художника въ правдѣ его видѣнія, есть Галатея, въ

*) Замѣчательныя признанія большого мастера мы имѣемъ въ письмахъ Флобера, переводъ которыхъ печатался въ *„Русской Мысли“* (мартъ, 1916).

себя его влюбляющая, но вмѣстѣ и распаляетъ новой жаждой полной, спасающей красоты, жизни въ красотѣ. Разладъ между человѣкомъ и художникомъ возникаетъ не на томъ, что одинъ восходитъ, а другой нисходитъ, но въ томъ, что одно лишь художественное восхожденіе, поскольку оно ограничивается областью Психеи, Міровой Души, начинаетъ ощущаться какъ задержка или препятствіе для восхожденія духовнаго, уже не по спирали, но по вертикали. Поэтому, если для художника измѣна искусству переживается какъ духовное паденіе или самоубійство, то для переживающаго свое искусство, какъ недугъ и соблазнъ, отказъ отъ него есть цѣлительное отсѣченіе, очистительная жертва (Гоголь, жгущій „Мертвыя Души“!). Искусство было бы слишкомъ спокойнымъ и благополучнымъ дѣломъ, если бы не имѣло въ себѣ боли міровой Пеніи, муки стенающей твари, трагическаго раскола.

Если сужденія В. Иванова о природѣ искусства спорны и для полной ясности нуждаются въ большей договоренности и приведеніи въ связь съ самыми основами его религіозной антропологіи, то вполнѣ убѣдительны и проникновенны его сужденія объ отношеніи матеріи къ формѣ, о согласіи матеріи на благовѣствуемую ей форму, объ откровеніи матеріи черезъ форму. Онъ вспоминаетъ поэтическій афоризмъ М. Анжело, что „наилучшій художникъ не имѣетъ такого замысла, какого не вмѣстила бы въ предѣлы своей поверхности любая единственная глыба мрамора, и лишь до граней этого мрамора досягаетъ рука, водимая геніемъ“. Мысли В. Иванова представляютъ раскрытіе смысла этихъ словъ великаго мастера. Матеріалъ художественнаго произведенія долженъ быть „ощутимъ и какъ бы вѣрить въ себя“ (200). Но при этомъ опознаются и границы искусства. „Освобожденіе матеріи, достигаемое искусствомъ, есть только символическое освобожденіе“, „человѣческій геній ограничивается благовѣствованіями и обѣтованіями, онъ хотѣлъ бы и не можетъ совершить ѳеургическій актъ и совершаетъ только актъ символическій“ (221). „Легко художнику подмѣнить недосягаемый идеалъ ѳеургическаго творчества покушеніемъ на волшебство“, но „всѣ поиски магизма въ искусствѣ извращаютъ въ корнѣ заложенную въ немъ святыню ѳеургическаго томленія“ (225). „Стремленіе къ этому чуду въ художествѣ есть стремленіе правое“ (226), но чѣмъ

же можетъ быть такое искусство? „Въ нашемъ искусствѣ восходитъ человѣкъ, а нисходитъ художникъ: въ томъ чаемомъ человѣкъ долженъ нисходить до духовно-реальнаго проникновенія къ Матери-Землѣ и до реальнѣйшаго въ нее проникновенія, а художникъ долженъ восходить до непосредственной встрѣчи съ высшими сущностями на каждомъ шагу своего художественнаго дѣйствія“ (227). „Если правъ пророкъ, обѣщавшій, что красота спасетъ міръ, не нашу разумѣлъ онъ красоту и не наше искусство Промеѳеевскихъ дѣтей, желающихъ ограбить небо, между тѣмъ какъ грядущая Мистерія въ истинномъ, т.-е. ѳеургическомъ значеніи этого слова, будетъ походить на то собраніе вѣрныхъ, когда „всѣ единодушно были вмѣстѣ“, при наступленіи дня первой Пятидесятницы по Воскресеніи Христовомъ“ (228). Здѣсь мы стоимъ предъ одной изъ завѣтнѣйшихъ думъ русской души, ея апокалипсиса. Гдѣ пролегаетъ граница искусства? Просвѣтлѣніе міра красотой, облеченіе его ризой софійности, насколько оно дается искусству, остается ли навсегда лишь символически преобразовательнымъ, или же можетъ стать и дѣйственно преображающимъ? Иными словами, поскольку искусство есть наиболѣе центральное и интимное проявленіе культуры, преодолима ли культура? Можетъ ли совершиться это преодолѣніе, если не одной человѣческой силой, то хотя при дѣятельномъ участіи человѣка, чрезъ теургическое его дѣло? Эта загадка Сфинкса всемірной исторіи, ея внутренняго исхода и свершенія, жгла душу Достоевскаго, а еще раньше испепелила Гоголя, волновала, конечно, Тютчева и, быть можетъ, А. А. Иванова, сдѣлала косноязычнымъ моралистомъ великаго художника Л. Толстого. Со всей отчетливостью философской рефлексіи научилъ насъ о ней думать Вл. Соловьевъ, предрекавшій время, когда „не только религіозная идея будетъ владѣть ими (служителями искусства), но они сами будутъ владѣть ею и сознательно управлять ея земными воплощеніями“. Тотъ же замыселъ практической теургіи, получившій предѣльное выраженіе въ геніально-химерической идеѣ натуралистическаго воскрешенія мертвыхъ, вобдушевлялъ мыслителя такой значительности какъ Н. Ѳ. Ѳедоровъ. О томъ же томленіи говоритъ намъ явленіе А. Н. Скрябина, всецѣло изошедшаго въ теургическій порывъ, искавшаго жертво-

приношеніемъ искусства разбить его грани и выйти въ безпредѣльность космическаго дѣйства, паче духа музыки возлюбившаго силу Орфея. Нельзя отдѣлить отъ русскаго духа это стремленіе къ тому, что невозможно, но потому и кажется достовѣрнымъ *). Проблема теургіи искони стояла въ центрѣ исканій В. Иванова и, конечно, присутствуетъ и въ новой его книгѣ. Онъ подходитъ къ ней какъ религіозный мыслитель, мистикъ и поэтъ. Принявъ свое поэтическое крещеніе отъ Вл. Соловьева, онъ вмѣстѣ воспринялъ и его теургическія устремленія. Можетъ ли быть данъ окончательный отвѣтъ на этотъ предѣльный вопросъ тѣмъ или инымъ мыслителемъ въ книгѣ? Очевидно нѣтъ, ибо только самымъ дѣломъ можетъ онъ разрѣшиться. Но можемъ ли мы отъ него освободиться на этомъ основаніи? Тоже нѣтъ и не потому только, что уже та тревога есть сама по себѣ это предначинательное дѣйствіе, но прежде всего потому, что именно неразрѣшимые, „проклятые“ вопросы больше всего и приковываютъ мысль. Нелѣностнымъ умомъ и непраздным сердцемъ должны мы вынашивать и лелѣять свои „бѣлыя думы у завѣтныхъ тропинокъ души“...

Особо рекомендовать вниманію читателя книгу В. Иванова даже неумѣстно,—отношеніе къ такимъ книгамъ служитъ мѣриломъ общественной культурности. Обращаясь же не къ книгѣ, а къ автору и беря его для нея мѣриломъ, мы должны сказать, что въ настоящемъ сборникѣ, состоящемъ изъ отдѣльныхъ, случайно возникавшихъ opus'овъ (самъ авторъ наименовалъ ихъ *опыты*), мы еще не видимъ того oeuvre, котораго въ правѣ хотѣть отъ В. Иванова, ибо кому много дано, съ того много и взыщется. Здѣсь все же преобладаютъ творческіе отклики, „нисхожденія“, а хотѣлось бы большей сосредоточенности, мужественности, „восхожденія“. Per aspera ad astra.

---

*) Той же тревогой по своему проникнута и книга *Н. А. Бердяева* „Смыслъ творчества“. Москва. 1916 г.

Современное аріанство.

(Изъ этюдовъ о религіи человѣкобожія)

(1910—11).

1. Профессорская религія.

Вл. Саловьевъ въ „Трехъ разговорахъ“ далъ художественный образъ протестантизма въ лицѣ профессора Паули какъ представителя научнаго изслѣдованія христіанства. Если православіе и католичество здѣсь представлены папой Петромъ II и „старцемъ“ Іоанномъ, то духъ протестантизма воплощенъ въ университетскомъ профессорѣ, который въ послѣднюю минуту исторіи, послѣ вѣковыхъ изслѣдованій и сомнѣній скажетъ объ основныхъ истинахъ христіанства: „jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt“. И дѣйствительно, если задаться вопросомъ, что представляетъ собой современный протестантизмъ въ самой подлинной его религіозной сущности, придется отвѣтить, что это именно и есть богословская наука, служеніе Богу въ вѣрномъ и честномъ исканіи научной истины. Профессора богословія въ протестантизмѣ—высшій, даже единственный церковный авторитетъ: они вѣроучители и хранители церковнаго преданія, которое у всѣхъ на глазахъ превратилось въ научную традицію или въ историческую науку. Протестантизмъ есть въ этомъ смыслѣ профессорская религія; говорю это безъ всякаго оттѣнка ироніи или похвалы, просто констатируя историческій фактъ. Это и очень много и необыкновенно мало. Это очень много потому, что въ нашу эпоху наука заняла такое огромное мѣсто въ жизни и наложила свою печать на всѣ стороны современнаго сознанія. Потому и вопросы религіи необходимо должны быть пропущены чрезъ горнило

науки, въ *извѣстномъ* смыслѣ сама религія (не говоря уже о философіи) становится научной, и потому, кто владѣетъ этой наукой, тотъ получаетъ огромную власть надъ душами, оказываетъ вліяніе на ихъ религіозную жизнь. И почти вся новѣйшая наука о религіи духовно вскормлена протестантизмомъ, и въ духовной зависимости отъ него, со всѣми его сильными и слабыми сторонами, находится сейчасъ религіозно-научная мысль. Нельзя, конечно, сказать, чтобы этой науки вовсе не было за предѣлами протестантизма, но на протяженіи всего XIX вѣка, какъ и теперь, въ началѣ XX, руководящая роль въ научномъ движеніи принадлежитъ протестантскимъ странамъ и, прежде всего, конечно, Германіи*). Отсюда исходятъ новые научные импульсы, здѣсь кипитъ настоящая, правильная, коллективная научная работа. Но это и все, что есть,—внутренно, мистически есть,—въ протестантизмѣ, чистомъ „служеніи слова“ въ его современной формѣ. И этого необыкновенно мало для религіи. Болѣзненный индивидуализмъ и интеллектуализмъ не преодолѣваются здѣсь въ церковной реальности, живое церковное преданіе все больше и больше замѣняется исторической наукой, церковь—религіознымъ обществомъ, таинства и мистическій культъ—условностями символики. Соборность упраздняется въ этомъ дѣленіи на ученыхъ и неученыхъ, опытъ духовной жизни замѣняется университетскимъ семинаріемъ, а мѣсто святого занимаетъ ученый теологъ. Протестантизмъ не имѣетъ идеала и пути святости, безъ которой нѣтъ настоящей религіи, какъ нѣтъ искусства безъ художественнаго генія. Потому, хотя протестантизмъ и несетъ свою міровую религіозную миссію, воплощая пытливость невѣрующаго или добросовѣстно сомнѣвающагося Ѳомы, зато онъ дорого платитъ за это служеніе.

---

*). Этотъ фактъ получилъ торжественное признаніе на послѣднемъ (5) всемірномъ конгрессѣ „свободнаго христіанства и религіознаго прогресса“, бывшемъ въ Берлинѣ съ 5 по 10 августа 1910 года. Рядъ ораторовъ изъ разныхъ странъ выступали съ выраженіемъ признательности нѣмецкой наукѣ: отъ Англіи—Карпентеръ, отъ Америки—Пибоди и Муръ, отъ Франціи—Боне-Мори, отъ Австраліи—Джонсъ, отъ Голландіи Грёневегенъ, отъ армянской церкви—Теръ-Минасьянцъ. (См. Protokoll der Verhandlungen, 1 Band. Hrsg. von M. Fischer und Fr. M. Schiele, Berlin-Schöneberg, стр. 95—148).

Въ протестантизмѣ съ самаго начала заключено было внутреннее противорѣчіе, которое лишь созрѣваетъ въ его исторіи и въ своемъ развитіи опредѣляетъ его внутреннюю жизнь. Лютеръ и реформаторы, уйдя изъ Церкви, отвергнувъ живое ея преданіе, основывающееся на вѣрѣ въ мистическое ея единство, въ Церковный Разумъ, унесли съ собой однако писанную часть этого преданія, т.-е. Библію. Она, какъ литературный памятникъ, и должна была сдѣлаться основой вѣроученія, но она же неизбѣжно стала предметомъ и научнаго изслѣдованія, пути и методы котораго все усложнялись. Отсюда такое центральное значеніе получаетъ въ протестантизмѣ вопросъ о характерѣ боговдохновенности (Inspirationsbegriff), причемъ побѣдило теперешнее воззрѣніе, по которому Библія есть только литературный памятникъ, какъ и всякій другой. Для чисто научнаго изслѣдованія иначе быть не можетъ, однако протестантизмъ даже въ крайнихъ своихъ представителяхъ отнюдь не хочетъ отрѣшиться отъ прежняго, церковнаго значенія Библіи; это видно лучше всего въ томъ исключительномъ вниманіи, которое ей посвящается. Ея изученіе попрежнему остается все-таки богословіемъ въ такомъ же смыслѣ, какъ было и при Лютерѣ. И въ этой необходимости совмѣщать религіозное, т.-е. во всякомъ случаѣ внѣнаучное отношеніе къ Библіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и научное ея пониманіе и заключается внутренняя трудность протестантизма. Она свойственна и всему современному религіозному сознанію вообще, но въ церковномъ христіанствѣ, опирающемся на живое преданіе, она не можетъ достигнуть такой остроты, какъ въ чистомъ библеизмѣ протестантизма.

И этимъ порождается его неумолчная внутренняя тревога, постоянное исканіе новыхъ путей, продолженіе реформаціи, отнюдь не остановившейся на Лютерѣ. Германскій геній можетъ, по справедливости, гордиться этой своею наукой. Послѣ расцвѣта нѣмецкаго классическаго идеализма, онъ не произвелъ ничего болѣе величественнаго, нежели наука о религіи, и въ настоящее время первоклассныя научныя силы Германіи отдаютъ себя ея проблемамъ, и нельзя не выражать изумленія предъ силой этой научной дисциплины, традиціи, трудолюбія (но однако—и это очень характерно—не геніальности, ибо генію не мѣсто въ этомъ трудѣ, вся цѣнность котораго всетаки условна и относительна).

Нашему невѣжеству нерѣдко представляется, что съ вопросами религіи уже покончено на просвѣщенномъ Западѣ. Въ дѣйствительности же все говоритъ за то, что мы вступили въ полосу новаго религіознаго оживленія, которое въ протестантизмѣ выражается въ особенномъ подъемѣ научнаго интереса къ религіи. Вопросы религіи опять выступаютъ на первый планъ. Споры о Христѣ волнуютъ сердца, какъ они не волновали ихъ, можетъ быть, еще съ реформаціи. Назрѣваетъ глубокій религіозный кризисъ, отражающійся и въ наукѣ, и въ философіи, хотя исходъ его не обозначился и онъ остается еще далекъ отъ полной зрѣлости. И демократическій характеръ нашего вѣка также налагаетъ здѣсь свою печать, изъ университетскихъ кабинетовъ споры постепенно переносятся на митинги въ народныя массы. На нѣкоторыхъ симптомахъ этого движенія, а равно и его факторахъ я остановлю вниманіе читателя.

Съ 1904 года начала выходить подъ общей редакціей *М. Шиле* серія брошюръ подъ такимъ заглавіемъ: „Religionsgeschichtliche Volksbücher“ (религіозно-историческія книжки для народа). Это изданіе, продолжающееся до послѣдняго времени, задумано по самому широкому плану и раздѣляется на 5 отдѣловъ: „религія Новаго Завѣта“, „религія Ветхаго Завѣта“, „общая исторія религіи“, „исторія церкви“, „міровоззрѣніе и религіозная философія“. Каждый изъ этихъ отдѣловъ представленъ въ видѣ ряда монографій, и все въ совокупности составляетъ десятки книжекъ стоимостью около марки каждая, такъ что вся серія образуетъ своего рода народную религіозную энциклопедію. Книжки эти продаются всюду и расходятся въ тысячахъ и десяткахъ тысячъ экземпляровъ. Самый фактъ появленія и распространенія въ народѣ этихъ книжекъ я не колеблюсь причислить къ числу важнѣйшихъ событій культурной жизни нашей эпохи. При выполненіи этой программы проявилось все богатство научныхъ силъ Германіи. Каждая тема обработана спеціалистомъ, иногда однимъ изъ лучшихъ знатоковъ вопроса, и научность соединяется здѣсь съ общедоступностью изложенія. Нѣсколько позднѣе, съ 1908 года, подъ редакціей того же Шиле, а затѣмъ и Чарнака (Zscharnack) стала выходить общедоступная религіозная энциклопедія подъ заглавіемъ: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in

gemeinverständlicher Darstellung". (Религія въ исторіи и современности. Словарь въ общедоступномъ изложеніи). Словарь этотъ, имѣющій многочисленныхъ сотрудниковъ изъ числа лучшихъ спеціалистовъ, имѣетъ статьи по слѣдующимъ отдѣламъ: ветхій завѣтъ, новый завѣтъ, исторія церкви и догматовъ, догматика, этика, апологетика, практическое богословіе, воспитаніе, искусство, внѣхристіанская исторія религій, соціальная наука, церковное право и церковная политика, религія современности, нѣмецкое протестантское богословіе въ XIX вѣкѣ. Въ отличіе отъ монументальной 22-томной Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Herzog und Hauck (3 изд.), имѣющей въ виду ученыхъ, эта энциклопедія, разсчитанная на 4—5 большихъ томовъ, предназначается „für alle religiös interessierten Gebildeten", т.-е. для интеллигенціи всѣхъ профессій, интересующейся религіей.

Общая цѣль обоихъ этихъ изданій двояка: религіозная и научная. Они преслѣдуютъ не только популяризацію научныхъ знаній, но и религіозно-просвѣтительную задачу. По духу всего предпріятія, задача эта религіозно-апологетическая въ томъ однако смыслѣ, какъ она понимается его участниками, можно сказать даже болѣе того, церковная, конечно, въ современномъ протестантскомъ пониманіи церкви. Редакція „Religionsgeschichtliche Volksbücher" въ своемъ проспектѣ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ свою общую задачу: „Rg. Vb. не представляютъ собой тенденціозныхъ произведеній. Они стремятся научать историческому и критическому пониманію религіи, христіанства и церкви. Этого пониманія они ищутъ въ строгой наукѣ исторіи религіи. Поэтому они (того не желая) будутъ разрушать въ народѣ многое, что теперь имѣетъ притязаніе считаться доказанною истиною, въ дѣйствительности же не выдерживаетъ критики научнаго изслѣдованія. Они будутъ (не стремясь прямо къ тому) утверждать въ народѣ то, что установлено честной наукой какъ дѣйствительность. Стремленіе Rg. Vb. только одно: на открытые вопросы—откровенно и скромно давать научно обоснованные отвѣты. Такихъ открытыхъ вопросовъ существуетъ много. Теперь отчужденіе отъ религіи уже не считается въ нѣмецкомъ народѣ „прогрессомъ". Религія снова становится жизненной проблемой для народа и его во-

ждей. Мы не спрашиваемъ себя о томъ, не представляетъ ли наша работа неудобства для „церкви“. Но мы однако полагаемъ: церковь, которая родилась изъ ревности о *чистомъ* словѣ Божіемъ и основывается *исключительно* на вѣрѣ, должна не бояться, но радоваться этому изданію. Ибо, хотя исторія съ своими изслѣдованіями еще не даетъ блаженства и „возрожденіе черезъ науку“ есть безсмыслица, но она освобождаетъ отъ многихъ тяжестей и укрѣпляетъ мужество человѣка опирать свою внутреннюю жизнь, вмѣсто чуждаго ученія, *на себѣ самомъ* и на томъ, что онъ переживаетъ отъ живого Бога“.

Задача серіи—служить религіозному просвѣщенію путемъ религіозно-исторической науки, насаждать „научную“ религію, въ параллель тому, какъ культивируется теперь „научная“ философія, „оріентировать“ религію на наукѣ. Здѣсь научный изслѣдователь вступаетъ на церковную (въ широкомъ смыслѣ слова) каѳедру. Однако, возможна ли и осуществима ли такая „религіозно-историческая религія“, полученная путемъ научнаго анализа литературныхъ памятниковъ и сравнительно-историческаго изученія? Прежде всего, разсуждая философски, радикальный послѣдовательный историзмъ неизбѣжно приводитъ къ релативизму и крайнему скептицизму. Религіозно-историческій методъ способенъ былъ бы воспитывать лишь религіозную безпринципность, и универсальный скептицизмъ служитъ орудіемъ противъ религіи вообще, ибо всякая религія притязаетъ на извѣстный абсолютизмъ, имѣетъ свою, независимую отъ исторіи, догматику *). Кромѣ того, даже методологически такое свободное отъ всякихъ догматическихъ предпосылокъ, отъ всякой предвзятости изслѣдованіе невыполнимо. Какъ показалъ Риккертъ въ своемъ тонкомъ, хотя и недодуманномъ до конца изслѣдованіи о методологіи историческихъ наукъ **), объектъ историческаго изслѣдованія установляется чрезъ „отнесеніе къ цѣнности“, или, если проще высказать ту же мысль, наука со всей своей эмпирической данностью построяется какъ отъ

*) Потому изданія Rg. Vb. и могутъ быть использованы въ цѣляхъ противорелигіозной агитаціи. Такое значеніе они получаютъ даже въ Германіи.

**) *Г. Гиккертъ;* „Границы естественно-научнаго образованія понятій“ Русскій переводъ А. М. Водена. Спб., 1904 г.

вѣтъ на опредѣленный *вопросъ*, уже заключающій въ себѣ внутренній критерій отбора матеріала и построенія объекта. И потому изслѣдователи, работающіе надъ однимъ и тѣмъ же историческимъ матеріаломъ, исходя изъ разныхъ догматическихъ предпосылокъ, ставятъ себѣ поэтому разныя проблемы, по-разному сортируютъ и устанавливаютъ факты и, конечно, приходятъ къ разнымъ заключеніямъ о нихъ. Поэтому въ своемъ положительномъ значеніи для религіознаго сознанія исторія необходимо выходитъ за свои собственныя границы *). Вторая половина XIX вѣка ознаменована развитіемъ детальныхъ изслѣдованій въ области исторіи религіи, однако сопровождавшемся ослабленіемъ общаго философскаго духа и преобладаніемъ научнаго догматизма. Въ настоящее время, подъ напоромъ новыхъ, встрѣчныхъ теченій, идущихъ со стороны воинствующаго „монизма“, этотъ религіозный историзмъ претерпѣваетъ жестокій кризисъ, и можно сказать, что принципіальная основа Rg. Vb. уже подорвана. Происходитъ замѣтное отрезвленіе, сознается потребность философскаго углубленія. Проф. В. Буссе (Bousset), одинъ изъ вождей религіозно-историческаго направленія, открыто ищетъ спасенія въ религіозной Ratio отъ крайностей историзма **).

„Почтеніе предъ „исторически бывшимъ“ у насъ снова приближается къ вѣрѣ во внѣшній авторитетъ“. „Опасность погруженія въ историзмъ и психологизмъ замѣтно надвинулась. Мы, уже болѣе чѣмъ поколѣніе, въ новой теологіи совсѣмъ обѣднѣли, при всемъ расцвѣтѣ религіозно-историческаго изслѣдованія (Betriebes), великими системами обобщающихъ и руководящихъ идей“ ***). Противорѣчивость ре-

*) Это вполнѣ осознано теперь такимъ корифеемъ историзма, какъ Буссе: „die Historie, wenn sie entschlossen bis zu Ende durchwandert wird, weist notwendig über sich selbst hinaus“ (Prof. *W. Bousset*: „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben“, въ протоколахъ V конгресса свободнаго христіанства, т. I, 294).

**) См. его спутанныя, но очень характерныя разсужденія на эту тему въ выше цитированномъ докладѣ.

***) *W. Bousset*: „Der religiöse Liberalismus“ въ сборникѣ „Was ist liberal?“ 1910, стр. 30, 22. Подобныя же признанія дѣлаются теперь все чаще и чаще, ихъ можно даже встрѣтить на столбцахъ „Religion in der Geschichte und Gegenwart“. Ср. также сужденія объ отношеніи исторіи и религіи у *Joh. Weiss*: „Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte?“ Tübin-

лигіознаго историзма становится все яснѣе. Но и серія Rg. Vb., конечно, отнюдь не является вполнѣ адогматической, чисто научной исторіей религіи. Здѣсь только не были открыто формулированы эти сверхнаучные, догматическіе принципы; издатели, очевидно, думали, что читатель изъ народа, если онъ прочтетъ всю эту библіотеку и ее усвоитъ, самъ соединитъ въ одну картину всю эту разсыпанную мозаику, другими словами, ему представлялось совершить тотъ синтезъ, котораго не въ состояніи были выполнить сами спеціалисты, — „ветхозавѣтники“, „новозавѣтники“, „историки догмы“ и т. д. Однако, если обратиться къ книжкамъ, имѣющимъ принципіальное значеніе (напр., Iesus, Unserer Gottesglaube, по исторіи первохристіанства, догматовъ и под.), мы убѣдимся, что въ оболочкѣ религіозно-историческаго изслѣдованія здѣсь пропагандируется вполнѣ опредѣленная ричліанская догматика въ новѣйшихъ ея оттѣнкахъ, такъ называемая „либеральная историческая теологія“ или современный „іезуизмъ (Iesuanismus)“. Отличительной чертой его является отрицаніе вѣры во Христа какъ Богочеловѣка, замѣняемой почитаніемъ равви Іисуса, образъ котораго каждый выкраиваетъ себѣ на свой ладъ религіозно-историческимъ методомъ и критикой текста Евангелій. До послѣдняго времени это направленіе почти безраздѣльно царило въ германскихъ университетахъ, почему издатели Rg. Vb., очевидно, и сопричли его къ составу самой исторической науки.

Однако, если даже стать на ихъ точку зрѣнія и повѣрить, что они хотѣли давать одну лишь историческую науку, то вѣдь кто же не знаетъ, до какой степени шатки, спорны, проблематичны всѣ эти ея выводы, какъ этому научаетъ вся исторія науки. Уцѣлѣютъ ли даже черезъ 10 лѣтъ хотя бы самые основные изъ теперешнихъ ея устоевъ? Не подготовляется ли уже переворотъ въ ветхозавѣтной наукѣ, гдѣ съ школой Велльгаузена спорятъ панвабилонисты, которымъ въ свою очередь угрожаетъ дальнѣйшее изслѣдованіе? И не назрѣваетъ ли то же самое въ новозавѣтной

---

gen, 1910, 23 слл. *H. Weinel*: „Ist das „liberale“ Iesusbild wid riegt?“ Tübingen, 1910, passim, ср. также работы *Трельча*, напримѣръ, „Die Absolutheit des Christenthums und die Religionsgeschichte“. Tübingen unde Leipzig, 1902.

наукѣ, гдѣ за послѣднее время такъ замѣтно снова поднимается историческая цѣнность Іоаннова Евангелія, доселѣ отрицавшаяся? И развѣ то, что теперь существуетъ, похоже на единогласіе? Вѣдь, если бы, напр., редакція Rg. Vb. пригласила написать объ Іоанновомъ Евангеліи, посланіяхъ и Апокалипсисѣ не безцвѣтнаго Шмиделя, а такого первоклаcснаго знатока исторіи канона, какъ проф. Цанъ, то выводы „науки“ оказались бы діаметрально противоположны, чѣмъ они излагаются теперь. И не значитъ ли это, дѣйствительно, что папская непогрѣшимость замѣняется непогрѣшимымъ авторитетомъ науки, точнѣе, мнѣніями данной научной школы или партіи? Такъ шатко и внутренно противорѣчиво стоитъ дѣло съ самыми принципіальными основами предпріятія Rg. Vb. Только при томъ условіи, что вмѣстѣ съ научными свѣдѣніями будетъ распространяться и духъ свободнаго критицизма и, въ частности, въ отношеніи къ самой наукѣ можетъ оно имѣть дѣйствительно освобождающее и воспитательное значеніе, иначе же этимъ надѣваются узы новаго рабства, создается новый лженаучный догматизмъ. И горе странѣ, если настолько оскудѣло въ ней живое церковное преданіе, что единственная форма, въ какой оно ей доступно, остаются научные препараты, изготовленные религіозно-историческимъ методомъ. Все, самое существенное въ религіи, внѣвременно, абсолютно, лично, и потому оно смѣется надъ „религіозно-историческимъ“ обоснованіемъ.

Однако, отстраняя незаконныя притязанія историзма въ религіи, мы далеки отъ того, чтобы умалять значеніе историческаго изслѣдованія въ области религіознаго міровоззрѣнія. Какъ бы ни различались отдѣльныя направленія въ своихъ выводахъ, остается все-таки обширное, нейтральное поле историческаго изученія, и оно за послѣднія 10-лѣтія чрезвычайно расширило наши горизонты. Мы смотримъ теперь на многое совершенно другими глазами, подобно тому какъ человѣкъ, знакомый съ пріемами и результатами библейской критики, иначе читаетъ священный текстъ, нежели совсѣмъ съ ними незнакомый. И это расширеніе горизонтовъ ставитъ предъ нашимъ религіознымъ сознаніемъ много новыхъ вопросовъ. Сравнительно-историческое изученіе религій заставляетъ совершенно по-новому пересмотрѣть исто-

рію христіанства въ его отношеніи къ „язычеству“. Надо научиться понимать христіанство *въ* исторіи, а не *внѣ* ея, и это должно выразиться въ соотвѣтственномъ расширеніи и догматическаго ученія, когда это пониманіе проникнетъ въ широкіе церковные круги. Нельзя отрицать, что въ настоящее время видимая или дѣйствительная несогласуемость иныхъ выводовъ науки и положеній религіозной вѣры способна вызывать сомнѣнія и кризисы. Но жизнь духа и не можетъ итти гладко и ровно. Новыя задачи должны быть разрѣшаемы, а не устраняемы. Путь научнаго развитія, открывающаго предъ нами новые міры, опредѣляется своею собственной логикой и такъ же провиденціаленъ, какъ и путь исторіи. Не невѣжествомъ и обскурантизмомъ надо служить религіи, которая величайшимъ, непрощаемымъ грѣхомъ считаетъ „хулу на Духа Святаго“.

Очевидной и теперь уже заслугой религіозно-исторической науки является то, что она приблизила, оживила многое, что начинало уже отмирать, хотя и подъ внѣшнимъ покровомъ каноническаго авторитета. Особенно это приходится сказать про Ветхій Завѣтъ. Лучшимъ свидѣтельствомъ тому служитъ снова возрастающій къ нему интересъ, выразившійся хотя бы въ томъ, что новый критическій переводъ его подъ редакціей недавно скончавшагося (почти за работой по этому изданію) проф. Kautsch'a, одного изъ многихъ представителей типа Паули *), за короткое время выходитъ 3-мъ изданіемъ. Чтобы понять всю естественность и неизбѣжность возбужденія этого интереса, достаточно познакомиться хотя бы съ мастерской характеристикой пророка Иліи, сдѣланной проф. Гункелемъ **) въ одной изъ книжекъ Rg. Vb.

---

*) Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. Dritte, völlig neu bearbeitete mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage“. Tübingen (Mohr), 1910.

**) Въ своемъ докладѣ, читанномъ на V конгрессѣ свободнаго христіанства „Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft“, Гункель, одинъ изъ наиболѣе крайнихъ представителей историзма, между прочимъ, говоритъ: „Общій итогъ сравнительнаго изученія сведется, конечно, не къ тому, что исчезнетъ своеобразіе Израиля и его религіи, но къ тому, что именно эта религія еще яснѣе засіяетъ въ своемъ удивительномъ величіи. Все яснѣе будетъ для насъ становиться, что Богъ, въ котораго мы вѣримъ, былъ къ этому народу ближе, чѣмъ къ какому-либо другому до него и рядомъ съ нимъ, что великимъ религіознымъ

(*Gunkel*: „Elias“). Другая, еще болѣе безспорная заслуга исторіи религіи заключается въ окончательномъ преодолѣніи раціоналистическаго объясненія религіи, выдвинутаго въ вѣкъ просвѣтительства: религія не можетъ теперь разсматриваться какъ „выдумка жрецовъ“ или вообще чье-либо измышленіе, историческая наука раскрыла и ея самостоятельную природу и ея глубокіе корни въ человѣчествѣ. Игнорировать самобытность и самостоятельное значеніе религіи въ исторіи можно или по невѣжеству, или же въ ослѣпленіи антирелигіознаго фанатизма.

Таковы косвенные результаты новѣйшаго религіозно-историческаго изслѣдованія. Однако они сами по себѣ отнюдь не связаны съ ричліанской догматикой, идущей отъ Канта, да и вообще не установляютъ никакого догмата, особенно же по основному и центральному вопросу христіанства: „за кого почитаютъ люди Меня, Сына Человѣческаго?“ (Мѳ. 16_{13}). И если теперь тотъ или другой отвѣтъ на этотъ вопросъ дается именемъ науки, мы имѣемъ здѣсь самообманъ или прямой обманъ, ибо въ дѣйствительности отвѣтъ предрѣшается въ сердцѣ и въ философствующемъ умѣ, научный же умъ только исполняетъ доступными средствами ему порученное.

II. Кризисъ христіанства въ современномъ протестантизмѣ.

Въ нѣдрахъ протестантизма опредѣленно намѣчаются два совершенно различныхъ направленія, слѣдуетъ сказать, двѣ религіи: одна — христіанство въ старо-лютеранской формѣ, другая, хотя и называющая себя христіанствомъ, но въ дѣйствительности совсѣмъ новая религія,—іезуанизмъ, основан-

---

личностямъ Израиля открывались основныя истины (Urwahrheiten) религіи, которыя человѣчество уже не можетъ забыть, не теряя себя. Ибо будетъ проходить и то впечатлѣніе, которое получалось нерѣдко прежде, будто эта религія въ своемъ началѣ вполнѣ примитивна. Мы все больше будемъ понимать, насколько длинную, неизмѣримо большую исторію имѣетъ позади себя человѣчество, прежде чѣмъ могла появиться такая религія. И, быть можетъ, когда-нибудь придетъ часъ, когда христіанская община сознаетъ, что это изслѣдованіе способно служить ей: служить ей тѣмъ, что оно по-новому сдѣлаетъ милыми и дорогими сокровища Библіи, и тѣмъ что все свѣтлѣе предстанетъ предъ нею удивительная картина исторіи библейской истины“. (Протоколъ, I, 180).

ный на почитаніи пророка Іисуса и открывшейся въ немъ религіозной жизни. Натискъ новѣйшихъ „миѳологистовъ“ долженъ былъ еще болѣе углубить это различіе между христіанствомъ и іезуанизмомъ, оттѣсняя первыхъ все ближе и ближе къ Церкви и тѣмъ вынуждая къ пересмотру самыхъ основъ лютеровской реформаціи, какъ бунта противъ Церкви и основаннаго на немъ раскола, и вынуждая въ то же время вторыхъ сильнѣе почувствовать всю противорѣчивость и двойственность отстаиваемыхъ ими положеній. Любопытное отраженіе основныхъ трудностей „іезуанизма“ мы имѣемъ въ рѣчи гейдельбергскаго профессора Э. Трёльча, одного изъ видныхъ богослововъ іезуанизма: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. 1911 (читана на конференціи христіанскихъ студентовъ въ Аарау). Идеи, выраженныя въ этой рѣчи, настолько симптоматичны для кризиса христіанства въ современномъ протестантизмѣ, который силою вещей все рѣшительнѣе перерождается въ іезуанизмъ, что возбуждаютъ къ себѣ интересъ даже и помимо личности ихъ автора. Устами Трёльча говоритъ здѣсь религіозное самосознаніе современнаго іезуанизма.

Какъ показываетъ заглавіе, рѣчь Трёльча посвящена вопросу о значеніи для вѣры „историчности Іисуса“. Вопросъ этотъ совсѣмъ не существуетъ для церковной вѣры съ догматомъ о богочеловѣчности Христа и божественномъ характерѣ основанной Имъ Церкви, вообще для супранатуралистическаго пониманія христіанства, основаннаго на вѣрѣ въ откровеніе и искупленіе отъ грѣха чрезъ крестную смерть и воскресеніе Спасителя. Вопросъ этотъ ставится лишь для такого пониманія, для котораго „христіанство есть опредѣленная вѣра въ Бога, своеобразное познаніе Бога съ соотвѣтствующимъ практическимъ образомъ жизни, или, какъ говорятъ, есть религіозная идея или принципъ... Церковь же есть общность въ вѣрѣ или христіанскомъ богопознаніи, которая въ заботѣ о развитіи этой вѣры можетъ принимать любую форму и организацію и притомъ всегда разсматривается въ рамкахъ чисто человѣческихъ многообразныхъ и различныхъ организацій или можетъ даже вовсе обходиться безъ нихъ“ (стр. 6—7). Для христіанства, сведеннаго такимъ образомъ на единоличное „вліяніе Бога на душу чрезъ познаніе Бога“, дѣйствительно приходится спрашивать, какое

же значеніе можетъ имѣть для него историческій Іисусъ. Вопросъ имѣетъ притомъ двѣ стороны. Во-первыхъ, единственнымъ достовѣрнымъ источникомъ нашихъ знаній объ Іисусѣ является историческая наука съ ея библейской критикой, которая въ настоящее время совершенно изгрызла новозавѣтный текстъ: по признанію Трёльча, „въ виду возрастающей сложности въ изслѣдованіи источниковъ и подъ вліяніемъ семитической и классической филологіи критика приняла настолько радикальный оборотъ, что окончательно угрожаетъ достовѣрности историческаго познанія, повидимому, дѣлаетъ ее прямо невозможной“ (стр. 3). Правда, по мнѣнію Трёльча, „утвержденіе о несуществованіи Іисуса, несомнѣнно, чудовищно (Ungeheuerlichkeit), а также и утвержденіе о нераспознаваемости основныхъ чертъ его проповѣди (не говоря даже о проблемѣ „жизнеописанія Іисуса“, которая признана неразрѣшимой) есть большое преувеличеніе“ (стр. 4). Однако вѣдь это мнѣніе его можетъ и не раздѣляться по чисто научнымъ основаніямъ, а, кромѣ того, надо вѣдь помнить о своеобразной природѣ науки, которой здѣсь цѣликомъ ввѣряются историческія опоры вѣры. Наука все превращаетъ въ проблему, въ движеніе, въ разногласія, — разнообразіе мнѣній есть жизнь науки. И какъ мало можно положиться на этотъ зыбкій фундаментъ въ вопросахъ вѣры, показываютъ новѣйшіе дебаты о существованіи Іисуса, вопросъ о чемъ недавно казался внѣ споровъ и сомнѣній. Вопросъ объ отношеніи между религіозной вѣрой и чисто научнымъ сомнѣніемъ весьма труденъ и для церковнаго міровоззрѣнія, поскольку оно не замыкается отъ науки (что дѣлается на извѣстной высотѣ культуры просто даже невозможнымъ). Но онъ становится вполнѣ безысходнымъ для воззрѣнія, которое хочетъ связать съ измѣнчивыми мнѣніями науки судьбу религіозныхъ цѣнностей, какъ дѣлаетъ это весь іезуанизмъ, дѣлаетъ и Трёльчъ. Для него „явленіе Іисуса, основныя черты его религіозной личности и его проповѣди должны, какъ историческая дѣйствительность, быть установлены исторически-критическими средствами, если только *символъ Христа* долженъ имѣть прочное и крѣпкое внутреннее основаніе въ *фактѣ Іисуса*“ (стр. 33).

Однако и для Трёльча, какъ и для всего этого направленія, наука можетъ лишь установлять факты, ихъ рели-

гіозное значеніе истолковываетъ вѣра. Но, спрашивается теперь, какое же употребленіе можетъ сдѣлать вѣра изъ столь неотчетливо и неполно устанавливаемаго факта, какъ жизнь или „проповѣдь“ или „религіозная личность Іисуса?“ И нуждается ли такая вѣра, которая всю религію сводитъ къ личному переживанію и личному богопознанію, въ исторической опорѣ? Очевидно, нѣтъ, и здѣсь лежитъ основное противорѣчіе всего іезуанизма, который хочетъ во что бы то ни стало, повинуясь безотчетной религіозной потребности, удержать связь съ Іисусомъ, придавая ему или „педагогическое“, или „символическое“, или историческое значеніе для вѣры и умудряясь иногда иносказательно превращать рабби Іисуса въ Христа и спасителя. Вопросъ этотъ имѣетъ цѣлую исторію за XIX вѣкъ, но разсужденія Трёльча являются послѣднимъ словомъ въ этомъ саморазложеніи іезуанизма. Трёльчъ отрицательно относится къ современному религіозному индивидуализму, неспособному подняться до церковности. „Эта безцерковность и безкультность (Gemeinschafts- und Kultlosigkeit) есть истинная болѣзнь современнаго христіанства и современной религіозности вообще. Она получаетъ чрезъ это текучій и хаотическій, лично-прихотливый, энтузіастическій и любительскій, интеллектуалистическій характеръ“ (стр. 25). Для религіи необходима община и культъ, это — соціологическій законъ. Въ сознаніи этой соціально-психологической необходимости Трёльчъ устанавливаетъ, что всякая религія должна имѣть своего пророка, какъ центръ общины и культа. Настолько же и „судьба христіанства связана съ центральнымъ значеніемъ Христа въ культѣ“ (стр. 29). Это не логическая и не историческая, но именно соціально-психологическая необходимость (стр. 30). Поэтому „если мы нуждаемся въ культѣ и въ общинѣ, то мы нуждаемся и въ Христѣ, какъ главѣ и средоточіи общины“ (стр. 31). Не ясно ли однако, что этотъ религіозный утилитаризмъ, почитаніе Іисуса во имя соціологической цѣлесообразности, не имѣетъ никакой религіозной убѣдительности и есть лишь выраженіе полнаго разложенія іезуанизма? Это есть религіозный цинизмъ, для однихъ ненужный, для другихъ оскорбительный. И, притомъ, почему именно Іисусъ, о которомъ наука можетъ установить такъ мало достовѣрнаго, понадобился для такой роли? Трёльчъ самъ со-

знаетъ, что его соціально-психологическое объясненіе имѣетъ болѣе общее значеніе и приложимо не только къ христіанству, но и ко всякой другой „духовно-этической“ вѣрѣ. Преимущество отдается христіанству по соображеніямъ, такъ сказать, религіозно-оппортунистическаго характера. Просто, по мнѣнію Трёльча, европейско-американскій міръ не можетъ ожидать иной религіозности, кромѣ какъ христіанской. Это вовсе не значитъ, что христіанство есть абсолютная религія, которая пребудетъ до скончанія вѣка. На этотъ вопросъ мы даже не можемъ отвѣтить сейчасъ, ибо, разсуждая принципіально, вполнѣ мыслимо, что христіанство въ исторіи еще и смѣнится иной, болѣе совершенной религіей. Во всякомъ случаѣ, по мнѣнію Трёльча, съ „христоцентризмомъ“ должно быть покончено въ религіи, такъ же какъ съ геоцентризмомъ въ космологіи и антропоцентризмомъ въ метафизикѣ (стр. 15). „*Богъ въ Христѣ* можетъ для насъ означать лишь то, что въ Іисусѣ мы имѣемъ высшее намъ доступное откровеніе Бога и что образъ Іисуса мы дѣлаемъ средоточіемъ всѣхъ самосвидѣтельствъ Бога въ нашей жизни“ (стр. 50).

Оставляя въ сторонѣ неясность и противорѣчивость и этой концепціи іезуанизма, которую можно было бы показать лишь при подробномъ анализѣ, отмѣтимъ всю непсихологичность этого религіознаго утилитаризма, хотя и идущаго подъ флагомъ религіозной психологіи. Неужелк же можно сохранить традиціонный культъ лишь потому, что это содѣйствуетъ освобожденію отъ болѣзненнаго религіознаго индивидуализма, наподобіе ежемѣсячныхъ товарищескихъ обѣдовъ или засѣданій различныхъ обществъ? И во что же тогда превращаются тѣ символическія дѣйствія, которыя были удержаны Лютеромъ какъ остатки христіанскихъ таинствъ? Какое значеніе получаетъ Евхаристія въ теперешнемъ іезуанизмѣ? Объ этомъ разсказываетъ другой его представитѣль проф. Отто Баумгартенъ (Киль) въ брошюрѣ подъ характернымъ заглавіемъ: Die Abendmahlsnot. Ein Kapitel aus der deutschen Kirchengeschichte der Gegenwart. 1911 (въ серіи Religionsgeschichtliche Volksbücher). „Евхаристійная нужда“ статистически выражается въ значительномъ пониженіи абсолютнаго и относительнаго числа лицъ, участвующихъ въ Евхаристіи („причастниковъ“). Самъ по себѣ этотъ фактъ,

несомнѣнно, въ настоящее время всеобщій, характеризуетъ лишь общій упадокъ вѣры, религіозный кризисъ современности. Но для „современнаго“ протестантизма, т.-е. іезуанизма, здѣсь существуетъ еще цѣлый рядъ специфическихъ затрудненій, связанныхъ съ полнѣйшей неопредѣленностью самаго *смысла* Евхаристіи. Если каждый изслѣдователь построяетъ свой образъ Іисуса и по своему толкуетъ его религіозное значеніе, то, очевидно, у каждаго можетъ быть и свое собственное истолкованіе основного священнодѣйствія, сохранившагося въ лютеранствѣ вмѣстѣ съ крещеніемъ,— „трапезы Господней“. А, слѣдовательно, объ единеніи на почвѣ его здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Эти внутреннія затрудненія Баумгартенъ разсматриваетъ въ особой главѣ „die Verstandesnöthe“, „трудности со стороны разума“ (къ нимъ онъ присоединяетъ затрудненія со стороны совѣсти, а затѣмъ еще литургически-эстетическаго характера). Авторъ также придаетъ огромное религіозно-общественное значеніе этому культовому обряду (очевидно, терминъ „таинство“ здѣсь совершенно непримѣнимъ) и желаетъ, чтобы сдѣлано было все возможное для поддержанія его значенія въ „общинѣ“, но его собственныя предложенія („Abhilfeversuch der Abendsmahlnot“), продиктованныя желаніемъ приспособленія къ современнымъ нравамъ и заботой о духовномъ комфортѣ, только подчеркиваютъ всю религіозную безысходность этого положенія и всю противорѣчивость этой задачи — удержать таинство Тѣла и Крови безъ вѣры во Христа.

Столь же безвыходно положеніе и съ вопросомъ о церковномъ вѣроученіи. Большая половина пасторовъ принадлежитъ теперь къ разнымъ оттѣнкамъ іезуанизма, а съ церковной каѳедры излагаетъ міровоззрѣніе той или иной научной школы. Ни о какомъ единствѣ или общемъ символѣ вѣры при этомъ не можетъ быть и рѣчи. Недавно на всю Германію нашумѣло дѣло пастора Ято (Jatho-Fall), удаленнаго церковнымъ судомъ отъ прихода вслѣдствіе его пантеизма. Эта мѣра вызвала негодованіе широкихъ круговъ, какъ насиліе надъ свободой проповѣди *). Конечно, въ христіанской церкви нѣтъ мѣста пантеистамъ, для нихъ широко

*) См. напр., Bericht über den Verlauf des *Jatho*-Prozesses von Prof. *O. Baumgarten* (Evangelische Freiheit, Juli, 1911).

открываетъ свои объятія Monistenbund. Но можно ли отстаивать какую-либо церковную норму вѣроученія при господствѣ іезуанизма разныхъ толковъ? и гдѣ граница, которую нельзя переходить религіозному субъективизму? Поэтому Jathofall символизируетъ собой религіозную драму современнаго протестантизма.

Знаменательные симптомы религіознаго самосознанія въ теперешнемъ протестантизмѣ, о которыхъ мы говоримъ, лишній разъ иллюстрируютъ нашу основную мысль, именно, что христіанство можетъ существовать лишь какъ церковное или же вовсе не можетъ существовать. Современный протестантизмъ, воплощающій въ себѣ начало индивидуалистическаго, внѣцерковнаго христіанства, неудержимо разлагается на нашихъ глазахъ при всемъ желаніи его спасти, при всей искренности, учености, глубокомысліи отдѣльныхъ его представителей. То, что совершается въ современномъ протестантизмѣ, полно глубочайшаго религіознаго смысла и заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія. Христіанство существуетъ только въ живомъ, конкретномъ церковномъ преданіи, а внѣ его остается лишь наука о христіанствѣ, да пережитки стараго, удержанные реформаціей отъ Церкви. Конечно, и церковный догматъ не защищаетъ отъ ядовитаго жала современнаго научнаго сомнѣнія, вопросъ о религіозномъ значеніи научной критики, ея правахъ и предѣлахъ существуетъ и здѣсь, хотя и въ особой постановкѣ. Но тутъ наукѣ и не приписывается способности окончательнаго удостовѣренія религіозныхъ фактовъ.

Такъ или иначе, но силою вещей, самимъ развитіемъ науки и религіозной философіи, все сильнѣе обостряется проблема церкви, и въ этомъ міровомъ движеніи мысли велики заслуги протестантизма съ его наукой, съ его интеллектуальной совѣстью; они велики даже тогда, когда ему дано свидѣтельствовать объ истинѣ лишь послѣдовательнымъ раскрытіемъ заблужденія.

III. „Hat Jesus gelebt"?

Начало этого вѣка въ религіозной мысли протестантскихъ странъ и особенно Германіи отмѣчены особымъ оживленіемъ. Весь протестантскій міръ взволнованъ тѣмъ агитаціоннымъ

походомъ, который предпринялъ Monistenbund съ Артуромъ Древсомъ (Drews) во главѣ противъ одной изъ основъ христіанства, убѣжденія въ историческомъ существованіи Іисуса. Hat Jesus gelebt? вотъ вопросъ, составлявшій недавно тему горячихъ споровъ въ многочисленныхъ народныхъ собраніяхъ *) и обсуждаемый въ цѣлой литературѣ книгъ и брошюръ, уже выросшей и все увеличивающейся на нашихъ глазахъ **). Трудно, конечно, сказать, надолго ли удержится измѣнчивое вниманіе публики на этихъ вопросахъ и не идетъ ли уже эта волна на убыль, но теперь эта агитація производитъ впечатлѣніе разорвавшейся бомбы. Что же собственно произошло? Сдѣлано ли новое открытіе, производящее переворотъ въ исторической наукѣ? Или родилась новая идея? Ни то, ни другое. Для всякаго, кто только слѣдилъ за развитіемъ религіозно-исторической науки, ясно, что въ писаніяхъ самого Древса ***) и его сподвижниковъ—наиболѣе фанатичный изъ нихъ „пасторъ“ Фр. Штейдель ****)—нѣтъ въ научномъ смыслѣ ничего новаго, развѣ только кромѣ ошибокъ. Философъ по каѳедрѣ и по профессіи, Древсъ никогда не былъ самостоятельнымъ изслѣдователемъ въ этой области и третируется спеціалистами, какъ „unberufener Dil-

---

*) См., напримѣръ, отчетъ о берлинскихъ дебатахъ. Berliner Religionsgespräch. hat Jesus gelebt? Reden über „Die Christusmythe“. 1—10 Tausend. 1910.

**) Изъ многочисленной книжной и брошюрной литературы въ моемъ распоряженіи имѣлось слѣдующее: *Ioh. Weiss:* „Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte?“ Tübingen. 1910. *Chwolson* (недавно умершій проф. спб. унив.): „Ueber die Frage ob Jesus gelebt hat“. 1910. *H. Zimmern:* „Zum Streit um die „Christusmythe“. Berlin. 1910. *N. Weinel:* „Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt?“ 1910. *Franz Meffert:* Die geschichtliche Existenz Christi“. 1910. *K. Beth:* „Hat Jesus gelebt?“ 1910. *A. Jülicher:* „Hat Jesus gelebt?“ 1910. *Jansen* et *Cornils:* Hat Jesus gelebt?“ 1910. *Brepohl:* „Die Wahrheit über Jesus von Nazareth“. 1911. *Grützmacher:* „Jesusverehrung oder Christusglaube?“ 1911. *C. Delbrück:* „Hat Jesus gelebt?“ 1910. *Kiefl:* „Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie“. 1911. *A. Jeremias:* „Hat Jesus Christus gelebt?“ 1911.

***) *A. Drews:* „Die Christusmythe“ (Diederichs). Всѣ цитаты сдѣланы по 2-му изд. 1910 г. (Уже послѣ составленія настоящаго очерка вышла еще вторая часть).

****) *Fr. Steudel:* „Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus“. 1909. *Его же:* „Wir Gelehrten vom Fach!“ Eine Streitschrift. 1910 *Его же:* „Im Kampf um die Christusmythe“. 1910.

letant“ (по выраженію Гарнака). Не нова и самая идея отрицанія историческаго существованія Іисуса и истолкованія Евангелія, какъ системы миѳовъ; путь этотъ предуказалъ еще „гражданинъ Дюпюи въ III годъ республики“,*) имъ шли въ XIX вѣкѣ Бруно Бауеръ и Д. Штраусъ. Однако лишь Древсъ и К° сдѣлали эти идеи предметомъ страстной и фанатической агитаціи и бросили ихъ въ толпу, конечно, совершенно неспособную разбираться въ тонкихъ и сложныхъ проблемахъ, въ качествѣ послѣдняго слова исторической науки, и этотъ отнюдь не философскій образъ дѣйствій, предпринимаемыхъ, въ дѣйствительности, лишь ради распространенія религіозно-метафизическихъ идей гартманіанства, коими воодушевленъ Древсъ, придаетъ всему этому походу элементъ шарлатанства и демагогіи. Въ дѣйствительности не холодная наука, но горячая ненависть къ христіанству, какъ религіи, руководитъ здѣсь проповѣдникомъ пантеистической религіи „безсознательнаго“. Но, конечно, подобное предпріятіе могло разсчитывать на значительный внѣшній успѣхъ, ибо оно льститъ господствующему настроенію времени. Объ этомъ успѣхѣ можно судить уже по тому, что цѣлый рядъ видныхъ ученыхъ сочли нужнымъ выступить не только въ защиту достоинства науки, **) но и еще болѣе въ защиту души народной. И при этомъ обнаружилось лишній разъ все богатство научныхъ силъ современной Германіи, хотя и оно оказалось неспособно предотвратить теперешняго quasi-научнаго движенія. Можно теперь уже безъ всякаго преувеличенія сказать, что научно Древсъ долженъ считаться совершенно уничтоженнымъ, если бы только здѣсь научность имѣла дѣйствительно рѣшающее значеніе. Во всякомъ случаѣ для умовъ свободныхъ и непредубѣжденныхъ

---

*) *Dupuis*: „Origine de tous les cultes ou religion universelle“. Paris. L'an III de la rép., 3 vols.

**) У проф. *Іог. Вейса* вырвались слѣдующія горькія признанія: „не разъ мнѣ было стыдно за нашу нѣмецкую науку, которой понадобится много времени, чтобы смыть съ себя это пятно, стыдно того, что мнѣ приходится заниматься этимъ вздоромъ; мнѣ почти стыдно и теперь того, что я долженъ по этому поводу выступать предъ вами“. (*Iohannes Weiss*: „Jesus von Nazareth“. Mythus od. Geschichte, стр. 4.)

есть полная возможность разобраться въ вопросѣ съ научной его стороны.

Радикальный миѳологизмъ нашихъ дней представляетъ собой частный случай приложенія общаго религіозно историческаго метода, недавно получившаго всѣ права гражданства. „Религіозный синкретизмъ“ есть теперь ключъ, отмыкающій всѣ замки. Процессъ происхожденія и развитія религій уподобляется при этомъ тому, какъ компилируются иныя „диссертаціи“, когда клейстеръ и ножницы суть главные методы творчества, а швы и подклейки замѣтны и невооруженному глазу. Начиная съ тюбингенства христіанство считалось компиляціей по двумъ источникамъ, причемъ одни приписывали преобладающее значеніе элементамъ іудаизма, другіе—эллинизма. Такъ, напримѣръ, Гарнакъ въ „Исторіи догматовъ“ констатируетъ „острую эллинизацію“ первоначальнаго христіанства. Въ новое же время христіанство обычно изображается, какъ мозаическая компиляція по многимъ источникамъ, какой-то религіозно-историческій конгломератъ.

Программа новаго направленія начертана была въ небольшой работѣ проф. Гункеля: „Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments“. 1903. „Іудейство... должно быть названо синкретистической религіей... въ эпоху Христа оно испытываетъ двоякое вліяніе, въ западной діаспорѣ по преимуществу со стороны эллинизма, въ восточной же—съ востока“, а потому и „христіанство, родившееся изъ синкретистическаго іудейства, обнаруживаетъ важныя синкретистическія черты“. „Христіанство есть синкретистическая религія. Важные религіозные мотивы, пришедшіе изъ чужбины, сохраняются и просвѣтляются въ немъ,—восточные и эллинистическіе“ (стр. 34—5, 69, 88, 95). И это убѣжденіе сдѣлалось руководящимъ для всего новаго поколѣнія историковъ. Новѣйшія открытія въ исторіи Востока, обязанныя раскопкамъ, дали новые матеріалы для религіозно-историческихъ параллелей, хотя ничего принципіально новаго они не внесли. Вопросъ остается и теперь въ той же принципіальной постановкѣ, какую онъ имѣлъ не только при гражданинѣ Дюпюи, но и въ эпоху древнихъ апологетовъ и отцовъ Церкви. Въ работахъ религіозно-историческаго направленія старательно отыскиваются параллели на протяженіи всей

исторіи: рождество Христово, *) важнѣйшія событія евангельской исторіи, страсти Христовы, воскресеніе, **) „паулинизмъ“, образы Апокалипсиса,—всему этому пріискиваются многочисленныя параллели съ тѣмъ, чтобы лишній разъ подтвердить общій тезисъ о синкретистическомъ характерѣ христіанства. При этомъ проявляется далеко не всегда достаточно разборчивости, и только теперь подъ ударами агитаціи Древса, имѣющаго неоспоримую заслугу привести къ абсурду это направленіе, пробуждается самокритика ***) и наступаетъ отрезвленіе и нѣкоторая резпньяція.

До послѣдняго времени методомъ религіозно-историческихъ параллелей пользовались преимущественно затѣмъ, чтобы, по старому рецепту Штрауса, отметать такія черты, которыя не укладывались въ „научно“ выкраиваемый—каждымъ на свой манеръ—образъ „историческаго Іисуса“, причемъ, однако, не подвергалась сомнѣнію самая эта возможность. Напротивъ, по господствовавшему мнѣнію, „время, когда можно было еще ставить въ наукѣ вопросъ о томъ, существовалъ ли историческій Іисусъ, прошло“.****) И вдругъ именно этотъ вопросъ: hat Jesus gelebt? оказывается опять въ центрѣ вниманія и дѣлается предметомъ шумнаго обсужденія. Древсу съ единомышленниками удалось снова нарушить равновѣсіе. За послѣдніе годы выдвинутъ цѣлый рядъ наукообразныхъ теорій для объясненія христіанства безъ Христа, причемъ онѣ рѣзко между собою противорѣчатъ или взаимно исключаютъ другъ друга.

Съ рѣшительнымъ отрицаніемъ историческаго существо-

---

*) Сводку см. у *E. Petersen*: „Die wunderbare Geburt des Heilands“. 1909. (Relgesch. Vb.).

**) Сводку см. у *M. Brückner:* „Der sterbende und auferstehende Gottheiland“. 1908 (ibid.).

***) „Долгъ исторической науки очистить ее отъ такихъ плевелъ (какъ работы *Робертсона*: „Pagan Christs“ и „Christianity and mythology“). Къ сожалѣнію, здѣсь царитъ слишкомъ большая терпимость. Всякій, кто находитъ параллели и увеличиваетъ матеріалъ, все еще остается желаннымъ; это понятно, когда дѣло идетъ о первоначальномъ накопленіи матеріала, но теперь можно было бы пойти далѣе и придавать уже меньше значенія полнымъ рукамъ и больше хорошему научному воспитанію“ (*Weiss*, I. c. 54).

****) Prof. *Jülicher:* „Geschichte d. christl. Rel.“, въ Die Kultur d. Gegenw. 2. A. 1909. S. 47.

ванія Іисуса выступалъ еще покойный бременскій „пасторъ“ Кальтгофъ, на основѣ предпосылокъ экономическаго матеріализма развивавшій свою „соціальную теологію“. Этимъ талантливымъ богословомъ-марксистомъ отстаивался тезисъ, будто христіанство зародилось въ движеніи рабовъ въ разныхъ мѣстностяхъ, преимущественно въ Римѣ. Христосъ же воплощаетъ собой общій идеалъ данной эпохи, есть его проекція въ личномъ образѣ. „Съ соціально-теологической точки зрѣнія образъ Христа есть поэтому наиболѣе утонченное религіозное выраженіе всего того, что было дѣйственно какъ соціальная и этическая сила въ данную эпоху, и въ тѣхъ измѣненіяхъ, которымъ постоянно подвергается этотъ образъ Христа въ его расширеніяхъ и ограниченіяхъ, въ выцвѣтаніи его старыхъ чертъ и въ новомъ его освѣщеніи мы имѣемъ самый тонкій измѣритель перемѣнъ, которыя происходятъ въ жизни отъ высотъ ея духовныхъ идеаловъ до глубинъ ея матеріальныхъ жизненныхъ основъ“. *) Для соціальной теологіи интересенъ именно исторически измѣняющійся образъ Христа. **) Къ соціальной теологіи ничего не можетъ прибавить интереснаго „Происхожденіе христіанства“ (1909 г.) К. Каутскаго, который, впрочемъ, не подвергаетъ сомнѣнію историческаго существованія Іисуса, хотя и не придаетъ ему большого значенія. Третій богословъ отъ соціализма М. Мауренбрехеръ, ***) ищущій историческихъ корней христіанства въ „Евангеліи бѣдныхъ“, отличается въ своихъ построеніяхъ наибольшей осторожностью и сложностью, и далекъ отъ того, чтобы сводить на нуль значеніе самой личности его основателя, а тѣмъ болѣе отрицать его существованіе. Единогласія не оказалось, такимъ образомъ, даже въ предѣлахъ марксистской догмы,—и здѣсь мы имѣемъ три различныя между собою конкурирующія и мало согласимыя концепціи христіанства.

---

*) *A. Kalthof:* „Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Socialtheologie“. 2. A. 1903. Стр. 86—7.

**) *Его же:* „Die Entstehung des Christenthums“. 1904. Стр. 147. Ср. *W. Bousset:* „Was wissen wir von Jesus“. 1906 и отвѣтъ Кальтгофа подъ тѣмъ же заглавіемъ.

***) *Max Maurenbrecher:* „Von Nazareth nach Golgatha“. 1909. „Von Jerusalem nach Rom“. 1910.

Въ ряду представителей миѳологистическаго направленія, пожалуй, самой выразительной фигурой является ученый ассиріологъ Іенсенъ съ его огромнымъ томомъ *) „Der Gilgameschepos in der Weltlitteratur". 1906. На грустныя размышленія наводитъ такая ученость, и невольно вспоминается афоризмъ К. Пруткова, что спеціальность подобна флюсу. Такимъ флюсомъ для Іенсена явились его познанія въ вавилонской литературѣ, въ которой онъ нашелъ ключъ, подходящій рѣшительно ко всѣмъ замкамъ, и увидалъ прототипъ всего Ветхаго и Новаго завѣта, гомеровскаго эпоса и многаго другого. Передать не только странность, но прямо комизмъ этого предпріятія невозможно. Чтобы это понять надо познакомиться съ текстомъ **) эпоса о Гильгамешѣ, этого колоритнаго и чрезвычайно интереснаго отрывка вавилонской поэзіи, носящаго слѣды глубокой древности, хотя и не вполнѣ сохранившагося (изъ 3,600 стиховъ совсѣмъ не сохранилось до 2,000, а изъ остающихся 1,600 вполнѣ отчетливо лишь 522). Здѣсь описываются похожденія героя Гильгамеша и его друга Эабани, въ которыхъ Іенсенъ и усматриваетъ всевозможные ветхо-и новозавѣтные образы.

Общее заключеніе Іенсена таково: „Іисусъ никогда не жилъ на землѣ и никогда не умиралъ на ней, онъ есть не что иное, какъ израильскій Гильгамешъ, какъ параллель Моисею, Аврааму и безчисленнымъ другимъ образамъ саги. Въ нашихъ храмахъ, въ церкви и въ школѣ, въ дворцахъ и хижинахъ мы молимся вавилонскому богу, вавилонскимъ богамъ". ***)

---

*) Ему послѣдовалъ памфлетъ подъ заглавіемъ: „Moses, Jesus, Paulus, Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wieder Theologen und Sophisten und ein Appell an Laien". 1909.

**) Онъ имѣется въ французскомъ и нѣмецкомъ переводахъ.

*) Чтобы дать понятіе о „методѣ" Іенсена, приведемъ хотя маленькій отрывокъ изъ его сопоставленій (Moses, Jesus etc. 30—1).

Эабани умираетъ.	Іоаннъ Креститель умираетъ.
Гильгамешъ уходитъ въ пустыню.	Іисусъ удаляется въ уединенное мѣсто (εἰς ἔρημον τόπον, ἡ ἔρημος = пустыня).
Гильгамешъ приходитъ къ небесной горѣ и проходитъ чрезъ нее.	Іисусъ всходитъ на гору.
Гильгамешъ встрѣчаетъ въ пустынѣ богиню Сидури, „дѣвушку".	Іисусъ встрѣчаетъ въ Финикіи финикіянку, мать дѣвушки.

Другіе миѳологисты ищутъ Іисуса въ древнихъ языческихъ культахъ и стараются установить дохристіанское происхожденіе этого образа. Этимъ занимается, напримѣръ, Робертсонъ *). Особенную извѣстность здѣсь получилъ Ц. Б. Смитъ, проф. математики въ Луизіанѣ. Его этюды подъ общимъ заглавіемъ „Дохристіанскій Іисусъ“ **) даютъ лишнюю иллюстрацію къ тому, съ какими скудными средствами теперь берутся за эту—увы!—популярную задачу. Основная мысль Смита такова, что Іисусъ есть не собственное, но нарицательное имя („помощь Божія“) и обозначаетъ культоваго бога секты назореевъ. Гипотеза эта построена на столь зыбкомъ основаніи, какъ одно выраженіе Дѣяній Ап. τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ (19, 1—7): здѣсь разсказывается объ Аполлосѣ, знавшемъ лишь Іоанново крещеніе и не слыхавшемъ о св. Духѣ. И это-то выраженіе Смитъ и считаетъ скрывающимъ свѣдѣнія о старомъ культѣ бога Іошуа. Подобную же операцію производитъ онъ съ наименованіемъ „назореи“, которое онъ производитъ (по отзыву компетентныхъ лицъ совершенно произвольно) отъ корня глагола „назир“, сторожить (существованіе же евангельскаго Назарета онъ вовсе отрицаетъ). Названіе назореевъ, примѣняемое къ христіанамъ, онъ объясняетъ существованіемъ секты „хранителей“, имѣвшихъ покровителемъ особаго *дохристіанскаго* бога хранителя, дохристіанскаго Іисуса. Такимъ методомъ можно доказать на основаніи разныхъ выраженій Евангелія существованіе любого количества культовъ, имѣющихъ дохристіанскаго бога Іисуса. Желающіе найти подробный и совершенно уничтожающій разборъ этой „теоріи“ найдутъ его у Вейнеля или Іог. Вейса (выше цитированное сочиненіе). Хара-

---

Гильгамешъ переѣзжаетъ чрезъ море.	Ученики Іисуса ѣдутъ чрезъ море.
Сначала благополучное, затѣмъ опасное плаваніе.	Сначала гладкое плаваніе, а потомъ морская бѣда.
Ксизустръ видитъ корабль въ опасномъ положеніи.	Іисусъ видитъ корабль въ борьбѣ съ волнами.
Прибытіе на сушу у Ксизустра.	Прибытіе на сушу послѣ встрѣчи съ Іисусомъ и т. д.

*) *Robertson:* „Pagan Christs. Studies in comparative hierology“. 1903. *Его же* „Christianity and mythology“. 1900.

**) „Der vorchristliche Jesus“. Переводъ и предисловіе Шмиделя, 1906.

ктерна здѣсь необыкновенная историческая близорукость. Вѣдь даже при большей доказательности своихъ утвержденій Смиту слѣдовало бы дать объясненіе исторіи всей первохристіанской письменности и всего ранняго догматическаго развитія церкви, а это, конечно, обнаружило бы всю безнадежную трудность этого предпріятія. Разрывъ съ преданіемъ вѣковъ, презрѣніе къ нему характерны для него, какъ и для всего этого направленія, что представляетъ собой не только моральное уродство, но и научную порочность *). Съ появленіемъ спроса подобныя произведенія начинаютъ появляться какъ грибы послѣ дождя. Спеціализировалась на этомъ издательская фирма Дидерихсъ въ Лейпцигѣ **). Здѣсь же появился и памфлетъ Древса „Die Christusmythe“ (230 стр.). Въ этомъ талантливо написанномъ „научномъ“ памфлетѣ читатель совершаетъ прогулку по миѳологіи древности или, по рѣзкому, но справедливому выраженію одного критика, попадаетъ въ „циркъ миѳологическихъ и религіозно историческихъ кунстштюковъ“, въ которомъ, въ числѣ многихъ, исполняются уже и знакомые намъ номера: и Кальтгофъ, и Смитъ, и другіе проходятъ въ причудливомъ сочетаніи предъ глазами читателя. Историческія данныя чередуются здѣсь совершенно недоказанными и фантастическими утвержденіями, хотя и обставляемыми оговорками: повидимому, вѣроятно и под., но въ сущности принимаемыми за доказанное. Однако изъ этого ненадежнаго и малоцѣннаго матеріала возводится стройное зданіе, гипнотизирующее своей архитектурой запуганнаго „научностью“ профана. Суррогатъ полунауки или лженауки, выдаваемый въ качествѣ науки, есть величайшее духовное зло нашей эпохи, но нигдѣ этотъ бичъ не пора-

*) „Отъ насъ требуютъ, чтобы мы доказывали, что Іисусъ былъ историческимъ лицомъ, между тѣмъ какъ дѣло должно итти о совершенномъ уничтоженіи вѣковой традиціи, противъ которой въ цѣломъ никогда не было возраженій даже со стороны противниковъ, каковы Тацитъ, Свѣтоній, Плиній, Цельсъ, до Бр. Бауера 1841 г. и А. Кальтгофа 1902 г. Настолько дилетантизмъ не дооцѣниваетъ традиціи. Особенно соблазняетъ его къ тому незнаніе древнехристіанской литературы. Ибо древнехристіанская литература имѣетъ такую связность, что нужно бы объявлять неподлиннымъ одинъ памятникъ за другимъ“ (Weinel, I. c., 10).

**) Сюда относится астральное объясненіе Евангелія у *А. Немоевскаго:* „Богъ Іисусъ“. Также *Сам. Люблинскій:* „Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos„.

жаетъ такъ больно, какъ въ дѣлахъ вѣры, при обсужденіи центральнаго вопроса христіанства въ наше маловѣрное, но потому суевѣрное и легковѣрное время. Во всякомъ случаѣ для читателей памфлета Древса мы настоятельно рекомендуемъ познакомиться съ научной критикой его хотя бы въ работахъ І. Вейса, Вейнеля, Мефферта и др. *). Я не могу здѣсь воспроизводить сполна извилистаго хода мысли Древса и ограничусь общей характеристикой и отдѣльными примѣрами.

Въ первой части книжки анализируется „дохристіанскій Іисусъ", во второй—подводятся итоги новозавѣтной критики. При анализѣ примѣняются, конечно, самые сильные реактивы, имѣющіеся въ миѳологической лабораторіи, и, прежде всего, пресловутый астральный методъ, при помощи котораго любого изъ насъ можно превратить въ солнечный или звѣздный миѳъ. Семейная жизнь въ домѣ Іосифа происходитъ въ небѣ, среди боговъ, и только ради маскировки переносится на землю (77). Три мага, пришедшіе на поклоненіе младенцу, рожденіе котораго „фактически" обозначаетъ рожденіе солнца въ пору зимняго солнцеворота, суть не что иное, какъ три звѣзды въ поясѣ Оріона (55). Крещеніе Іисуса въ Іорданѣ есть также „земное отраженіе первоначально астральнаго происшествія: и солнце начинаетъ свой годичный кругъ крещеніемъ, вступая тотчасъ послѣ рожденія въ знаки Водолея и Рыбъ" (81). И слова Іоанна Крестителя о Христѣ: „Ему надо расти, а мнѣ умаляться" относятся къ порѣ долѣтняго солнцеворота, послѣ котораго солнце идетъ уже на ущербъ (82). Преображеніе также получаетъ значеніе „огненнаго крещенія" и относится къ лѣтнему солнцевороту, причемъ Илія и Моисей соотвѣтствуютъ богамъ солнечному (Геліосу) и лунному. „Агнецъ Божій", Agnus Dei, сближается съ персидскимъ богомъ огня Agni, во-первыхъ, по созвучію латинскаго Agnus и Agni (11), во-вторыхъ, по сходству символическаго обозначенія агнца и Агни, который изображается въ видѣ овна благодаря нахожденію солнца въ пору весен-

*) Даже столь расположенный къ Древсу ассиріологъ Циммернъ отвергаетъ его идею о неисторичности Іисуса, какъ „unstatthafte Hyperkritik" (Zum Streit üb. die „Christusmythe. Einl.), такъ же какъ и близкій къ нему *Herrmann Schneider*. „Kultur und Denken der Babylonier und Juden"1910.

няго равноденствія въ созвѣздіи Овна *). Іосифъ „плотникъ“ есть художникъ Гефестъ, слѣдовательно, замаскированный богъ, Марія—богиня Майя, мать Агни и т. д., и т. д. Это—или прямое шарлатанство, или же настоящая психопатія.

Далѣе широко примѣняется реактивъ сравнительной миѳологіи, въ частности разработанная особенно Фрэзеромъ **) гипотеза о связи миѳа объ ежегодно умирающемъ и воскресающемъ богѣ (Аттисѣ, Адонисѣ, Озирисѣ) съ христіанскимъ воскресеніемъ. Это сближеніе, при которомъ старательно подчеркивается все внѣшнее сходство и забывается о всемъ внутреннемъ различіи ***), конечно, съ торжествомъ повторяется Древсомъ. Страсти Христовы превращаются (согласно фантастическому построенію Фрэзера, подхваченному Робертсономъ) въ драматическое представленіе, ведущее происхожденіе отъ вавилонскаго праздника Закеевъ (сатурналій). Въ этотъ праздникъ одинъ изъ двухъ преступниковъ, одѣтый королемъ (Аманъ книги *Эсфирь*), послѣ торжественнаго шествія былъ казнимъ, а другой (Мардохей) былъ отпускаемъ на волю. Такъ объясняется будто-бы обычай еврейскаго праздника *Пуримъ*. Ту же инсценировку, перенесенную уже на праздникъ Пасхи, Древсъ видитъ въ разсказѣ о распятіи Іисуса и освобожденіи Вараввы. Нисколько не удивительно, что по поводу этой фантастики І. Вейсъ взываетъ къ „wissenschaftliche Sicherheitspolizei“! Крестъ, въ которомъ Кальтгофъ видѣлъ знамя рабовъ и бѣдняковъ, у Древса превращается въ символъ огня и жизни, стоящій, натурально, въ связи опять съ Агни и только позднѣе получившій и теперешнюю форму и смыслъ.

Таковъ миѳологическій шифръ, которымъ Древсъ рас-

---

*) Это сближеніе основано цѣликомъ на той гипотезѣ, что древнимъ вавилонянамъ знакомо было явленіе солнечной прецессіи и передвиженіе солнца по зодіаку. Однако, эта гипотеза встрѣчаетъ уже теперь серьезныя возраженія со стороны ассиріолога Куглера. Ср. *Meiffert*: „Die geschichtl. Existenz Christi“. 72—4.

**) *J. G. Frazer:* „Adonis Attis Osiris“. 1907. The golden Bough Part. IV.

***) Впрочемъ, и внѣшнія различія огромны, см. сопоставленія у Joh. Weiss. 1. c. 32—4, оргіастическій характеръ этихъ культовъ, обстоятельства смерти—Адониса отъ вепря, Аттиса отъ оскопленія, роль возлюбленной богини: Иштаръ при Ѳаммузѣ, Афродиты при Адонисѣ, Великой Матери при Аттисѣ, Изиды при Озирисѣ, осеннее время смерти и воскресенія.

шифровываетъ Евангельскую исторію. Христіанство и зародилось будто бы не въ Іерусалимѣ, а въ Антіохіи, въ которой особенно процвѣталъ культъ Адониса. Но здѣсь-то и начинается для Древса непреодолимая трудность. Допустимъ, что всѣ его исходныя предположенія вѣрны и христіанство дѣйствительно возникло на почвѣ самаго необузданнаго миѳологическаго синкретизма. Разсуждая теоретически, слѣдуетъ допустить, что въ этомъ кипящемъ котлѣ смѣшенія религій могло зародиться неопредѣленное количество религіозныхъ новообразованій, которое математически можно опредѣлить какъ сумму возможныхъ комбинацій изъ большого числа элементовъ. Но отъ возможности до дѣйствительности остается еще огромное разстояніе. Какъ же объяснить осуществленіе именно данной возможности? Здѣсь-то и ждетъ Древса безнадежный провалъ. Какъ объяснить исторію ранняго христіанства, которая протекаетъ уже при полномъ дневномъ свѣтѣ исторіи? а всю новозавѣтную исторію съ ея конкретностью и историческимъ колоритомъ? Почему проповѣдь Креста, „для эллиновъ соблазнъ, для іудеевъ же юродство“, избрала эту линію не наименьшаго, а наибольшаго сопротивленія? почему его проповѣдники, которымъ Древсъ склоненъ приписать даже сознательное заметаніе историческихъ слѣдовъ, не воспользовались всей эластичностью миѳологемы и не облегчили свою задачу? Какъ могла зародиться въ душахъ первохристіанская церковь, этотъ всемірно-историческій обманъ или самообманъ, по изображенію Древса? И, наконецъ, самое трудное: какъ можно исторически объяснить облеченіе исторической и человѣческой плотью миѳологическаго существа, бога? Еще отъ древности унаслѣдовали мы на этотъ случай теорію Евгемера, по которой боги суть обожествленные герои, но по методу евгемеризма нельзя объяснить обратнаго, т.-е. уже не обоженія человѣка, но очеловѣченія бога. На этотъ основной вопросъ мы не находимъ никакого отвѣта или даже хуже чѣмъ никакого, — находимъ слѣдующее: „Іудейство (=Іудеохристіанство) въ общемъ и въ частности въ Іерусалимѣ нуждалось въ правовомъ основаніи, чтобы опереть на немъ свое собственное преобладающее положеніе противъ языческаго христіанства Павла: для этого основатели должны были пользоваться личнымъ общеніемъ съ Іисусомъ и даже

быть имъ избранными къ своему призванію; и потому онъ долженъ былъ остаться не только богомъ, но и долженъ былъ опуститься къ исторической дѣйствительности... Весьма мірскія, весьма практическія основанія были поэтому въ концѣ-концовъ рѣшающими для того, чтобы изъ первоначальнаго бога Іисуса получился историческій индивидуумъ, и центръ тяжести его дѣятельности, рѣшающій фактъ его жизни,—его смерть и воскресеніе, имѣвшіе наибольше значеніе для религіознаго воззрѣнія, были перенесены въ святой городъ Давида, „праотца Мессіи“, а съ нимъ было соединено въ сознаніи іудеевъ религіозное спасеніе“ (205—6).

Поистинѣ гора родила мышь! Но въ этомъ очевидномъ безсиліи объяснить происхожденіе церкви, столь блестяще здѣсь обнаруженномъ, можно видѣть лишь отрицательное подтвержденіе его необъяснимости естественными силами исторіи. Новое рожденіе можно только констатировать, но не объяснить, и попытки этого объясненія касаются только периферіи, а не центра, внѣшности, а не внутренняго существа. Христіанство зародилось безъ историческихъ свидѣтелей или лѣтописцевъ, въ ту зимнюю ночь, когда хоры ангеловъ пѣли славу Богу, и въ ту „священную, таинственную ночь“, когда „Христосъ воскресе изъ мертвыхъ“. Въ исторію вошла новая сила, и лишь ея развитіе, а не зарожденіе, дано изслѣдовать наукѣ.

Изображенная здѣсь картина воинствующаго похода антихристіанства подъ предлогомъ научности способна привести и, дѣйствительно, приводитъ многихъ въ смущеніе и уныніе. Однако не слѣдуетъ упускать изъ виду и другую сторону дѣла. „Не можетъ быть болѣе покоряющаго свидѣтельства о величіи Іисуса, какъ напряженное вниманіе изъ всѣхъ лагерей, сосредоточенное на вопросѣ объ Іисусѣ Христѣ. И теперешнее христологическое движеніе отличается отъ предшествующей эпохи своимъ положительнымъ религіознымъ мотивомъ“ (Kiefl). Можно сказать, что со временъ христологическихъ споровъ эпохи первыхъ вселенскихъ соборовъ эта проблема не приковывала къ себѣ такого вниманія, какъ сейчасъ, въ вѣкъ экономическаго матеріализма и капитализма, парламентаризма и соціалъ-демократіи, неокантіанства и естествознанія!

IV. Христіанство и миѳологія.

Вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ христіанства и язычества, столь выдвинувшійся въ научномъ и религіозно-философскомъ сознаніи нашего времени, съ особой силой возникаетъ теперь въ виду послѣднихъ успѣховъ религіозно-исторической науки, обогатившейся новымъ матеріаломъ благодаря египетскимъ, вавилонскимъ и критскимъ раскопкамъ, изученію текстовъ, развитію филологіи. Наши представленія объ историческомъ ходѣ религіознаго развитія человѣчества чрезвычайно осложнились и обогатились, и, въ частности, это надо сказать о религіозномъ состояніи римской имперіи въ началѣ нашей эры. Съ одной стороны, представляется научно установленнымъ фактъ миграціи боговъ и вѣрованій. „Миграція вѣрованій есть общее и постоянное явленіе, повторяющееся въ теченіе всей исторіи человѣчества", говоритъ кн. С. Н. Трубецкой. „Вмѣстѣ съ богами, а иногда и помимо ихъ, заимствуются обряды, формы богопочитанія, религіозные символы, съ которыми связываются опредѣленныя вѣрованія, суевѣрія и религіозныя представленія" *). Естественно въ наукѣ рождается стремленіе восходить къ первоисточникамъ этихъ вѣрованій, искать ихъ первоначальной родины, изъ этой потребности возникаетъ и „панвавилонизмъ", объясненіе боговъ какъ олицетворенія небесныхъ свѣтилъ, и „теорія" Іенсена, и другія подобныя попытки охватить одной гипотезой всю массу сложныхъ явленій религіозной исторіи. На этой же почвѣ зарождается и вопросъ объ отношеніи христіанства къ язычеству и объ ихъ взаим-

---

*) *Кн. С. Н. Трубецкой:* „Этюды по исторіи греческой религіи". Собр. соч., т. II, стр. 438 и сл. Чужихъ боговъ греки „привозили изъ-за границы или изъ колоній, ихъ заимствовали отъ иноземныхъ пришельцевъ, отъ купцовъ, моряковъ, рабовъ. Съ незапамятной древности и до конца язычества боги и ихъ изображенія были предметомъ ввоза и вывоза. Стоитъ пересмотрѣть миѳологическій словарь Рошера, чтобы убѣдиться, какое множество боговъ оставило слѣды на греческой почвѣ. Боги ѳракійскіе, фригійскіе, малоазійскіе, персидскіе имѣли свои общины и святилища на островахъ и материкѣ, проникли въ Грецію, частью въ собственныхъ національныхъ чертахъ, частью въ эллинизированномъ видѣ" (ibid., стр. 442).

номъ сродствѣ. Вопросъ этотъ отнюдь не новый, онъ появился вмѣстѣ съ христіанствомъ, и ранніе памятники христіанской письменности, начиная съ сочиненій первыхъ апологетовъ и до блаж. Августина, полны этими темами, и это понятно, если припомнимъ, что христіанству пришлось объявить борьбу всему языческому міру, который въ свою очередь не ограничивался пассивной защитой, но и переходилъ въ наступленіе. Поэтому трудно ожидать здѣсь, въ атмосферѣ борьбы, объективно-историческаго, вполнѣ безпристрастнаго отношенія къ язычеству; это былъ для нихъ живой и опасный врагъ, а не мертвый объектъ научной любознательности. Вмѣстѣ съ тѣмъ они, конечно, имѣли возможность глубже и непосредственнѣе проникнуть въ живую сущность язычества, нежели современные филологи и археологи. Язычество представлялось для нихъ бѣсоодержимостью, а миѳы его и обряды—изобрѣтеніемъ демоновъ, которые кажущимся подобіемъ истины хотятъ ее извратить и отъ нея отвратить. Можно, впрочемъ, наблюдать разные оттѣнки въ отношеніи къ язычеству, отъ полной непримиримости, наприм., у Татіана или Ермія съ его „Осмѣяніемъ языческихъ философовъ“, до примиряющаго, синтетическаго пониманія у св. Іустина, философа II въ., и Климента Александрійскаго III в., находившихъ и въ язычествѣ лучи божественнаго свѣта и видѣвшихъ въ языческихъ праведникахъ, какъ Сократъ и Платонъ, христіанъ до Христа. Но это мягкое отношеніе къ языческой философіи не распространялось на религію. Замѣчательно, что апологеты были не только далеки отъ признанія какого бы то ни было сходства христіанства съ язычествомъ, но, наоборотъ, полны сознаніемъ коренного несходства, глубочайшаго различія между ними *). И, насколько можно судить по содержанію апологій, таково же было отношеніе и противниковъ христіанства, обвинявшихъ христіанъ, какъ извѣстно, чаще всего въ атеизмѣ, т.-е. въ отрицаніи языческихъ боговъ и религій. Въ эту эпоху наибольшаго смѣшенія религій и культовъ, и никогда не повторяв-

*) См. „Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ“ въ пер. прот. Преображенскаго. Спб., 1895 г. „Сочиненія св. Іустина философа и мученика“, пер. прот. Преображенскаго. М., 1892 г. Ср. также въ исторіи догматовъ Гарнака, Лоофса и др.

шагося въ такой степени религіознаго синкретизма, христіанству не предъявляется обвиненія въ томъ, что оно есть религія синкретическая; напротивъ утверждается его особность, чуждость всему языческому міру, на этомъ основана вражда, наприм., къ нему Цельса, написавшаго, судя по сохранившимся въ апологіи Оригена отрывкамъ, наиболѣе сильную и ѣдкую критику христіанства не только для своего, но и для нашего времени.

Въ настоящее время положеніе вещей перемѣнилось, и теперешніе враги христіанства, а вмѣстѣ съ ними многіе изъ считающихъ себя его друзьями, принимаютъ синкретическій характеръ христіанства за аксіому, не требующую доказательствъ, причемъ разногласія касаются только степени этого вліянія. Одни идутъ такъ далеко, что разлагаютъ христіанство цѣликомъ на миѳы, другіе же оставляютъ центральное ядро нетронутымъ, но разлагаютъ обволакивающую его атмосферу. Въ этомъ направленіи, къ раскрытію религіознаго синкретизма христіанства, и устремлена теперь научная энергія и ведется изслѣдованіе.

Однако, помимо накопленія сырого матеріала, сюда относящагося, существуетъ еще и принципіальная сторона вопроса о значеніи и смыслѣ самой проблемы религіознаго синкретизма и о методѣ изслѣдованія, отвѣчающимъ требованіямъ научной сознательности. Въ настоящее время въ этой области широко распространенъ методъ внѣшняго и грубаго параллелизма. Религіозно-историческій препаратъ изготовляется такъ: берется какая-нибудь черта или образъ новозавѣтной письменности и къ нему пріискиваются всевозможныя параллели изъ другихъ религій разныхъ эпохъ и народовъ, причемъ, если только есть хоть какое-нибудь вѣроподобіе, на основаніи сходства устанавливается уже синкретизмъ, т.-е. или прямое вліяніе и заимствованіе, или же, еще чаще, общій „миѳическій“ характеръ изучаемаго образа. Такимъ образомъ найдена масса параллелей ко всей евангельской исторіи съ Рождества Христова до Воскресенія, *)

*) Ср. наприм., въ серіи Religionsgesch. Volksbücher: *Petersen*: „Die wunderbare Geburt des Heilands“, 1909. *Ioh. Weiss*: „Christus. Die Anfänge des Dogmas“, 1909. *M. Brückner*: „Der sterbende und auferstehende Gottheiland in orientalischen Religionen“, 1908. *A. Jacoby*: „Die antiken Mysterien-

и Древсъ, въ сущности, только обобщилъ и договорилъ то, что заложено въ этомъ методѣ.

Но имѣетъ ли вообще серьезную научную и тѣмъ болѣе религіозную цѣнность методъ выхватыванія отдѣльныхъ чертъ, входящихъ въ составъ различнаго цѣлаго и имѣющихъ опредѣленное значеніе лишь въ этомъ комплексѣ? Вѣдь безспорно, что, наприм., культъ героевъ и культъ христіанскихъ святыхъ, причащеніе въ Елевзинскихъ мистеріяхъ и христіанская Евхаристія, смерть и воскресеніе астральныхъ или растительныхъ боговъ и смерть и воскресеніе Христа, Изида или Великая Матерь и Богородица, ритуалъ нѣкоторыхъ языческихъ культовъ и христіанскаго богослуженія и т. д., и т. д., могутъ имѣть извѣстное внѣшнее сходство, однако религіозное содержаніе ихъ до такой степени противоположно или различно, что слѣдовало бы, по примѣру древнихъ апологетовъ, скорѣе говорить не объ ихъ сходствѣ, но объ ихъ различіи. А между тѣмъ такими сопоставленіями и quasi-научными выводами на освованіи подобныхъ прогулокъ по билетамъ компаніи Кука въ область сравнительной миѳологіи буквально кишитъ новѣйшая религіозно-сравнительная литература, по нимъ дѣлаются первостепеннаго значенія выводы. О древнихъ религіяхъ мы теперь узнали слишкомъ много, чтобы утратить прежнее пренебреженіе къ нимъ, но и слишкомъ мало, чтобы имѣть надлежащее представленіе о нихъ, какъ о религіяхъ, т.-е. главное объ ихъ религіозномъ опытѣ. Ибо, только постигая этотъ опытъ, мы можемъ дѣйствительно приблизиться къ пониманію ихъ формъ и догматовъ. И надо сказать, что, если европейскому человѣку удается еще проникать въ религіозный міръ эллиновъ и иногда чуткимъ ухомъ разслышать чрезъ даль вѣковъ ихъ молитвенный шопотъ,—рѣдкій даръ постиженія, который имѣлъ, наприм., Ницше, а изъ нашихъ современниковъ—Вяч. Ивановъ, то далекій востокъ, откуда панвавилонисты хотятъ вывести всю религіозную исторію, покрытъ глубокимъ мракомъ. Тотъ филологически-литературный методъ, которымъ здѣсь удовлетворяются въ нашу литературную эпо-

---

religionen und das Christentum", 1910. *C. Clemen*: „Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments", 1909. *Ernst Lucius*: „Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche", 1904, и мн. др.

ху, въ дѣйствительности совершенно недостаточенъ для дѣлаемыхъ выводовъ. Легкость и поспѣшность этихъ выводовъ объясняется болѣе всего религіознымъ равнодушіемъ или даже суверенным презрѣніемъ изслѣдователей ко всѣмъ религіямъ одинаково, какъ синкретическимъ, такъ и первообразнымъ, и этимъ создается психологическій фонъ всего направленія. При чтеніи литературы по синкретизму мнѣ не разъ вспоминалась та глава изъ „Воскресенія“ Толстого, гдѣ онъ описываетъ православную обѣдню такъ, какъ бы описалъ ее человѣкъ, совершенно не понимающій смысла совершающагося. Если смотрѣть на миѳъ и на обрядъ такими же глазами, какими Толстой смотритъ здѣсь на православное богослуженіе, то можно установить какія угодно сближенія и синкретизмы. Если бы на минуту предположить, что христіанство умерло и позабылось, и затѣмъ были бы произведены раскопки въ Москвѣ, то какое торжество для любителей религіознаго синкретизма доставило бы нахожденіе здѣсь Казанской, Иверской, Тихвинской и другихъ иконъ Божіей Матери, равно какъ и святыхъ, принадлежащихъ къ разнымъ странамъ и эпохамъ, и до какой степени мало понимали бы они на самомъ дѣлѣ значеніе найденнаго. И, съ другой стороны, какъ измѣнились бы и наши представленія о религіозномъ синкретизмѣ древнихъ, если бы мы умѣли не только коллекціонировать, но и понимать внутренній смыслъ ихъ культа и миѳовъ. Тогда не были бы столь часты заключенія по методу Толстого, которыя теперь встрѣчаются даже у наиболѣе извѣстныхъ изслѣдователей. Что можетъ значить, наприм., дѣлаемое Frazer'омъ *) и друг. уподобленіе теперешняго празднованія Пасхи и выноса плащаницы въ великую пятницу празднику Адониса и что оно даетъ для уразумѣнія религіознаго существа того и другого? Ровно столько же, сколько толстовское описаніе обѣдни и всего въ ней совершающагося для уразумѣнія таинства Евхаристіи. Или же какой смыслъ въ дѣлаемомъ тѣмъ же Фрэзеромъ уподобленіи изображенія Афродиты у тѣла возлюбленнаго Адониса христіанской Pietà, **) причемъ выска-

*) *Frazer*: „Adonis, Attis, Osiris“, 2-nd ed. 1907, стр. 211 - 212.

**) Ibid., стр. 214. То же повторяется и у *Brückner*: „Der sterbende und auferstehende Gottheiland“, стр. 18.

зывается даже предположеніе, что изображенія эти могли послужить прототипомъ и для христіанскаго искусства вплоть до Микель-Анжело! Изида безъ дальнихъ разговоровъ уподобляется здѣсь Мадоннѣ, Аттисъ оказывается первенцемъ изъ воскресающихъ, прототипомъ Христа, ель, священное дерево Аттиса, оказывается прототипомъ христіанской елки и т. д. И подобный религіозно-историческій спортъ мѣшаетъ вдуматься въ конкретную исторію религіознаго синкретизма, почему вся она представляется или въ видѣ гимназическаго списыванія, или безсмысленнаго коллекціонированія, или сознательнаго заимствованія. Примѣры послѣдняго, вообще говоря, возможны и въ отдѣльныхъ случаяхъ установлены, но они касаются подробностей культа и преслѣдуютъ ту или иную педагогическую цѣль: таково, наприм., установленіе празднованія Рождества Христова на 25 декабря,—день, когда праздновалось рожденіе Миѳры, или сооруженіе на мѣстѣ идольскихъ капищъ христіанскихъ храмовъ, или вытѣсненіе мѣстныхъ боговъ христіанскими святыми, съ пріуроченіемъ къ нимъ нѣкоторыхъ спеціальныхъ функцій этихъ боговъ, *) и т. д. Къ этому столь же мало подходитъ названіе синкретизма, какъ къ случаямъ назначенія на одинъ и тотъ же день религіозныхъ процессій соперничающими католиками и православными у насъ въ Западномъ краѣ или сближенія въ устройствѣ храмовъ и восточнаго и латинскаго обряда, которое наблюдается въ мѣстностяхъ съ уніатскимъ населеніемъ. Между христіанствомъ и язычествомъ шла долгая борьба, отраженіе которой мы видимъ въ сочиненіяхъ апологетовъ и можемъ прослѣдить и въ церковномъ обиходѣ, причемъ, „когда христіанство стало моральною силою, оно наложило свою печать даже на враговъ. Фригійскіе жрецы Великой Матери открыто противопоставляли свои празднества весенняго равноденствія христіанской Пасхѣ и приписывали крови, пролитой на тауроболѣ, искупительную силу Божественнаго Агнца. Здѣсь существуетъ серія очень тонкихъ проблемъ хронологіи и взаимной зависимости, такъ

*) Конечно, отъ этого далеко до того отожествленія тѣхъ и другихъ какое допускаетъ *Usener* „Die Götternamen“. Bonn, 1896 (ср. о немъ статью *кн. С. Н. Трубецкого*: „Новая теорія религіозныхъ понятій“. Собр. соч., т. II). Ср. также *Lucius*: „Die Anfänge des Heiligenkultus“.

что было бы неосторожно рѣшать ихъ огуломъ. Безъ сомнѣнія они получатъ различный отвѣтъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, а нѣкоторые останутся, я опасаюсь, навсегда неразрѣшимыми". Таковы сужденія одного изъ самыхъ компетентныхъ историковъ язычества Кюмона *).

Внѣшнимъ заимствованіемъ или синкретизмомъ объясняется нерѣдко и такое сходство, которое совершенно не нуждается въ спеціальномъ объясненіи, но достаточно понятно на основаніи логики религіознаго чувства вообще и данной религіи въ частности. Есть нѣкоторый психологическій механизмъ религіозной жизни, независимый отъ ея содержанія. Нужно ли объяснять заимствованіемъ, что всѣ болѣе или менѣе зрѣлыя религіи имѣютъ храмы, молитвы, внѣшній культъ, догматы и обряды? Не объясняется ли той же необходимостью и наблюдающаяся тождественность или сродство образовъ для выраженія тѣхъ же чувствъ или идей: такова символика чиселъ и звѣрей, пресловутый драконъ и змѣй, великая матерь и солнечный или растительный богъ. Не есть ли это лишь попытки раскрытія того религіознаго символа, каковымъ безспорно является для насъ природа? Въ подобныхъ случаяхъ объясненію изъ заимствованія или на основаніи миграціи вѣрованій подлежало бы не существенное и основное содержаніе символа или миѳа, а лишь тѣ его конкретныя черты, наличность которыхъ только и позволяетъ говорить о заимствованіи. Между тѣмъ здѣсь ради оцѣживанія комара иногда производится поглощеніе верблюда, и всякое сходство объясняется изъ позаимствованія, а не изъ самостоятельнаго и сходнаго роста религій. Это общее сужденіе можно было бы обильно иллюстрировать примѣрами изъ исторіи іудейской религіи и христіанства, гдѣ готовы допустить всякія недоказанныя, даже прямо фантастическія вліянія (наприм., даже индійской религіи), но очень мало и неохотно оставляютъ на долю самобытнаго развитія этихъ религій.

Но и въ тѣхъ случаяхъ, когда наличность религіознаго синкретизма можно неоспоримо констатировать, какъ, наприм., въ Римской имперіи въ началѣ христіанской эры, въ эпоху

---

*) *Fr. Cumont*: „Les religions orientales dans le paganisme romain". Paris, 1907, стр. XII.

широкаго проникновенія и огромнаго вліянія восточныхъ религій, вопросъ не исчерпывается однимъ установленіемъ этого факта. Явленіе религіознаго синкретизма отнюдь не сводится къ литературному вліянію и позаимствованію, но предполагаетъ религіозную ассимиляцію, взаимное притяженіе и внутреннее приспособленіе, отборъ одного и отверженіе другого. Для настоящаго пониманія природы религіознаго синкретизма важно не только *что*, но и *какъ* и *почему*. По какимъ мотивамъ усвояется одно и отвергается другое? Какой религіозной потребности служитъ, можетъ быть, только случайно подвернувшейся формой выраженія тотъ или иной миѳъ, символъ или обрядъ? И изслѣдованіе, ограничивающееся однимъ отысканіемъ религіозно-историческихъ параллелей, проходитъ мимо самаго существа проблемы. Въ религіозномъ синкретизмѣ, господствовавшемъ въ греко-римскомъ мирѣ, весьма рельефно выразилась общая жажда и надежда этого міра, жажда искупленія и надежда на спасителя. И, когда „свѣтъ во откровеніе языковъ“ явился въ міръ, естественно, что о Немъ часто говорили языкомъ прежнихъ надеждъ и ожиданій. Проф. Ѳ. Ф. Зѣлинскій выразился однажды, что античныя религіи были ветхимъ завѣтомъ для христіанства. Научное изслѣдованіе все глубже раскрываетъ истину, формулированную (еще до Штрауса) Шеллингомъ, именно, что „христіанство существовало до и внѣ христіанства“.

Старые религіозные символы входили въ составъ новыхъ религіозныхъ образованій, но въ этомъ новомъ цѣломъ мѣняли свою природу, утрачивали прежнее значеніе и наполнились новымъ содержаніемъ. Умѣстно ли въ такихъ случаяхъ говорить о синкретизмѣ въ смыслѣ заимствованія? Растеніе состоитъ изъ опредѣленныхъ элементовъ почвы и атмосферы, но можно ли говорить, что оно изъ нихъ составлено, какъ домъ изъ камней и цемента, и не правильнѣе ли сказать, что изъ нихъ оно само образуетъ себѣ свое собственное и новое тѣло? Вообще механическое пониманіе исторіи религіознаго синкретизма должно быть замѣнено болѣе углубленнымъ органическимъ, дѣйствительною исторіей религіи, примѣняющей старые критическіе методы и отдающей себѣ отчетъ въ своихъ религіозно-философскихъ и метафизическихъ предпосылкахъ.

Въ современномъ миѳотворчествѣ большую роль играетъ миѳъ „о чистой наукѣ“. Предполагаемая чистая научность есть сказка, которой запугиваютъ теперь дѣтей старшаго возраста, и одинъ изъ кошмаровъ, угнетающихъ духъ современнаго человѣчества. Есть основанія сомнѣваться въ томъ, существуетъ ли вообще чистая, самозамкнутая и самодовлѣющая наука, но въ томъ, что исторія религій не есть таковая, въ этомъ даже сомнѣваться нельзя. Она „не чиста“ и не свободна отъ предпосылокъ (не есть voraussetzungslose Wissenschaft) уже потому, что буквально шагу не можетъ ступить безъ наличности готовыхъ религіозно-философскихъ понятій, и эти ея предпосылки ставятъ вопросы, опредѣляютъ классификацію, ложатся въ основу ея эволюціонныхъ построеній. Ибо, какъ это ранѣе метафизически показалъ еще Шеллингъ, а въ новое время гносеологически развиваетъ Риккертъ, историческое развитіе мыслимо только какъ процессъ теологическій, и всѣ историческія понятія носятъ рѣзко выраженный теологическій характеръ. Въ исторической наукѣ объективна или „чиста“—и то до извѣстной степени—только ея техника: напр., филологическая критика текстовъ, дешифрированіе памятниковъ и т. под.; но вся чисто изслѣдовательская, обобщающая работа руководится апріорными предпосылками, „сужденіями цѣнности“, отражающимися и на самомъ установленіи такъ называемыхъ „фактовъ“, а еще болѣе „законовъ“ и „выводовъ“. Если изслѣдователь не сознаетъ этой обусловленности своихъ выводовъ или забываетъ о нихъ, онъ не только впадаетъ въ дурной, ненаучный догматизмъ, но просто фальсифицируетъ науку, приписываетъ ей то, что ей въ дѣйствительности не принадлежитъ. И такими научными фальсификатами особенно преисполнена интересующая насъ область науки—исторія религій. Исторія религій неизбѣжно имѣетъ, кромѣ обще-научныхъ апріорныхъ формъ, еще свое относительное a priori *), не всегда высказываемое, но всегда имѣющееся въ наличности, и притомъ очень сложное, включающее въ себя цѣлую религіоз-

*) Проблему относительнаго a priori анализируетъ Зиммель въ „Probleme der Geschichtsphilosophie“. Спеціальная работа *Dunkman*: „Das religiöse Apriori und die Geschichte. Gütersloh, 1910, даетъ мало выясненія интересующаго насъ вопроса.

ную метафизику. Исторія религіи вообще, и исторія христіанства въ частности, *всегда и неизбѣжно „конфессіональна“* и не можетъ быть неконфессіональной, и притомъ не только въ узкомъ смыслѣ—различныхъ христіанскихъ исповѣданій, но и въ болѣе широкомъ смыслѣ—всѣхъ возможныхъ конфессій, включая сюда боевой атеизмъ энциклопедистовъ и „просвѣтителей“. Мы имѣемъ въ настоящее время цѣлый рядъ такихъ по отношенію къ эмпирической наукѣ апріорныхъ концепцій исторіи христіанства: церковную, въ частности православную и католическую, разныхъ оттѣнковъ протестантскую, марксистскую (Kalthoff, Kautsky, Mauerbrecher), пантеистическую (Древсъ), просвѣтительскую (большинство сравнительныхъ миѳологистовъ), въ послѣднее время даже психіатрическую. Было бы поучительно иллюстрировать эту мысль на сравнительномъ анализѣ изображенія какой-либо исторической эпохи при различныхъ конфессіональныхъ предпосылкахъ,—такимъ experimentum crucis легко могло бы послужить, напр., раннее христіанство. Въ зависимости отъ разныхъ предпосылокъ опредѣляются здѣсь не только проблемы, но нерѣдко и факты. Вѣдь основной вопросъ христіанства—о Сынѣ Человѣческомъ—рѣшается не научными средствами и даже за предѣлами науки, какъ и основное событіе евангельской исторіи — воскресеніе Христа — принимается или отвергается также по соображеніямъ религіозной метафизики, а не исторической критики.

А тѣмъ или инымъ воззрѣніемъ предопредѣляется уже путь и чисто научнаго изслѣдованія и истолкованія исторіи первохристіанства. При одномъ пониманіи начало его пріурочивается къ явленіямъ Воскресшаго и факту воскресенія, при другомъ—исторія эта начинается отъ пустого мѣста, которое надо чѣмъ-нибудь заполнить, и всякій, прикосновенный къ соотвѣтствующей литературѣ, знаетъ, сколько усилій ума и учености употребляется для разрѣшенія возникающихъ при этомъ проблемъ, какую роль, напр., играетъ въ современной экзегетикѣ чудобоязнь и желаніе во что бы то ни стало, не мытьемъ, такъ катаньемъ, критикой текстовъ или ухищреннымъ истолкованіемъ ихъ, устранить чудеса изъ Евангелій. Въ оправданіе такихъ дѣйствій считается достаточнымъ указаніе, что то или иное не соотвѣтствуетъ „moderne Weltanschauung“, т.-е. совокупности опредѣленныхъ

философскихъ идей, выражающихъ собой это „современное міровоззрѣніе“. Но что во всемъ этомъ нѣтъ ничего безспорнаго, показываетъ хотя бы слѣдующій примѣръ: въ современномъ протестантскомъ богословіи, въ которомъ господствуетъ Кантъ чрезъ школу Ричля, съ его раціонализмомъ и чудобоязнью, въ самые послѣдніе годы появилось новое направленіе, называющее себя также *modern*, но modern-positiv (Грютцмахеръ, Гунцингеръ, Кропачекъ и др.), которое раздѣляетъ всѣ основные догматы церковнаго христіанства, т.-е. прежде всего вѣру въ божественность Христа и Его воскресеніе, рожденіе отъ Дѣвы, догматъ о св. Троицѣ. Въ свою очередь, и Древсъ считаетъ свою гартманіанскую философію ультра-модернъ. Но дѣло здѣсь, конечно, не въ этомъ мнимомъ или дѣйствительномъ модернизмѣ, а въ неустранимости при изученіи исторіи религій этого сложнаго религіозно-метафизическаго апріори того или иного содержанія. Конечно, въ исторіи религій есть матеріалъ вполнѣ объективный и одинаково принудительный для всѣхъ точекъ зрѣнія: открытія новѣйшихъ раскопокъ, изученіе новыхъ памятниковъ, вообще сырая груда фактовъ обязательна для всѣхъ, также какъ обязательны и извѣстные механическіе пріемы ихъ обработки: кто ихъ не соблюдаетъ, тотъ грѣшитъ противъ научности въ элементарномъ смыслѣ слова, тотъ или не владѣетъ техникой науки или не обладаетъ интеллектуальной добросовѣстностью. Но при построеніи научныхъ теорій на основаніи обработки матеріала вступаетъ въ силу уже личное a priori изслѣдователя. И историческая наука вовсе не есть волшебный ящикъ, изъ котораго можно достать больше, нежели туда положено, напр., опустить глиняный вавилонскій цилиндръ съ изображеніемъ древа, жены и змія, присоединивъ еще изображеніе боя Мардука съ дракономъ, и затѣмъ достать оттуда готовой теорію панвавилонизма. Сама наука исторіи есть только совокупность методовъ изученія матеріала, а научныя же теоріи строятся лишь по поводу этого матеріала и на него опираясь, но онѣ содержатъ въ себѣ отвѣты на вопросы, поставленные на основѣ общаго самосознанія изслѣдователя. Я не проповѣдую этимъ научной тенденціозности, насколько она равносильна интеллектуальной недобросовѣстности, но констатирую неизбѣжную, хотя и часто забываемую условность научнаго знанія:

наука вообще, и особенно историческая, существуетъ лишь въ человѣкѣ и для человѣка, существенно антропологична и въ этомъ смыслѣ „нечиста“. И человѣкъ, построяя науку, приноситъ сюда свою живую душу, свою вѣру, свою философію, свою волю, и съ этимъ-то и не считается современный предразсудокъ чистой научности*). Отсюда становится совершенно понятно, что одни и тѣ же научно констатированные факты, при разной ихъ апперцепціи, получаютъ и разную оцѣнку, оказываются основаніемъ для разныхъ теорій. Иллюстрирую эту мысль двумя примѣрами. Всегда было извѣстно, а послѣднее время это сдѣлалось еще яснѣе, чѣмъ когда-либо, что христіанское благовѣстіе раздалось въ такой историческій часъ, когда больше всего ждалъ его міръ, вся предшествовавшая исторія вела ко Христу, явившемуся въ „послѣдокъ дней сихъ“. Но изъ этого факта можно сдѣлать разные выводы. Шеллингъ раньше другихъ, еще въ самомъ началѣ XIX вѣка **), формулировалъ мысль, что „Христосъ есть историческое лицо, біографія котораго была начертана уже до его рожденія“, и въ то же время тутъ же онъ замѣчаетъ по поводу крестной смерти и воскресенія, что „устранять этотъ фактъ, превращая его въ аллегорію и, слѣдовательно, отрицая его дѣйствительность, есть

---

*) Справедливо говоритъ объ этомъ кн. *С. Трубецкой*: „Въ области вѣрованій мы имѣемъ дѣло не съ одними матеріальными фактами... но прежде всего съ человѣческимъ духомъ въ его отношеніи къ внѣшнимъ фактамъ: къ вселенной, къ причинамъ вещей, къ духу внѣ его. Центральный фактъ религіи есть религіозный опытъ, т.-е. вѣра и то, что открывается въ ней человѣку. Поэтому-то въ этой области никакое детальное изслѣдованіе невозможно безъ общихъ психологическихъ или религіозно-философскихъ понятій. Всякое описаніе внѣшнихъ сторонъ религіи безъ отношенія къ религіозному опыту, лежащему въ ея основаніи, обращаетъ религію въ простое собраніе басенъ и обрядовъ; наука о религіи превращается въ миѳологію и археологію культа... Предлагая (же) законченную систему для объясненія вѣрованій какого-либо народа, изслѣдователь невольно касается общихъ явленій и законовъ, общихъ началъ, опредѣляющихъ собою развитіе человѣческаго духа, въ которомъ только и можно искать конечно объясненія религіозной исторіи. Поэтому-то изслѣдователь и переходитъ незамѣтно для себя на почву философіи, психологіи, метафизики“ („Этюды по исторіи греческой религіи“, собр. соч., т. II, стр. 541—2).

**) *Schelling*: „Philosophie der Kunst“, лекція, читанная въ первый разъ въ 1802 г. Werke, I, V, 426.

историческое безуміе, ибо это событіе создало всю исторію христіанства". (И въ позднѣйшій періодъ своего философскаго развитія, въ „Философіи откровенія", Шеллингъ стремится именно истолковать христіанство какъ завершительный моментъ въ длинномъ процессѣ религіознаго развитія). Четверть вѣка спустя, Д. Штраусъ въ своей „Жизни Іисуса" воспользовался тою же самою мыслью для того, чтобы, по методу миѳологіи, опустошить всю евангельскую исторію и представить ее какъ систему миѳовъ, нанизанныхъ на одну нитку,—біографію Іисуса. Изъ того же пониманія фактовъ исходятъ и современные писатели—Древсъ, который пользуется этой идеей для отрицанія всякаго значенія личности Іисуса, и Іоганнесъ Вейссъ для превознесенія его личности. Отъ имени „новѣйшей теологіи" Вейссъ говоритъ:*) „быстрое развитіе христологіи имѣетъ свое основаніе въ томъ, что уже *до* появленія Іисуса какъ у іудеевъ, такъ и у эллинистовъ имѣлась христологія или, по крайней мѣрѣ, матеріалъ для христологіи; и въ то мгновеніе, когда въ лицѣ Іисуса найденъ былъ Мессія, разрозненные, не имѣющіе опредѣленнаго центра элементы соединились какъ кристаллы около своего зерна... Первохристіанство воспользовалось наличными формами и понятіями, чтобы выразить покоряющее впечатлѣніе личности Іисуса въ общедоступной, но вмѣстѣ и абсолютной и непререкаемой формѣ": „Новозавѣтная христологія, по словамъ Гункеля **), есть мощный гимнъ, который исторія поетъ Іисусу".

Вотъ разныя истолкованія одного и того же факта,—что христіанство было подготовлено исторически, явилось въ міръ какъ зрѣлый плодъ исторіи, и всѣ они, конечно, могутъ быть защищаемы научными аргументами, но для каждаго ясно, какую второстепенную роль играетъ здѣсь собственно наука. Другой примѣръ. Новѣйшее изученіе религій востока въ связи съ вавилонскими раскопками породило такъ называемый панвавилонизмъ, попытку истолковать ветхозавѣтную, а также отчасти и новозавѣтную религію какъ систему астральныхъ миѳовъ, отражающихъ вавилонское міро-

---

*) *Johannes Weiss:* „Christus. Die Anfänge des Dogmas". Tübingen, 1909, стр. 5, 84.

**) *Hermann Gunkel:* „Zum religionsgeschichtl. Verständniss d. N. T." 94.

воззрѣніе (Винклеръ, Циммернъ). Не говоря о томъ, что въ послѣднее время и самыя фактическія основы этой гипотезы подвергнуты сомнѣнію (Куглеръ), возможно и совершенно другое истолкованіе ихъ, какъ показываетъ примѣръ столь авторитетнаго вавилониста, какъ Іереміасъ, который въ обнаруживающемся сродствѣ язычества съ откровенной религіей видитъ лишь новое свидѣтельство ея истинности. „Реальный міръ, въ который вступило откровеніе Бога во Христѣ, не былъ богооставленнымъ. Водительство Божіе, направленное къ искупленію, не ограничивалось религіознымъ развитіемъ внутри Израиля. Богъ предоставилъ людямъ итти своими путями“, но „Онъ былъ недалеко отъ каждаго изъ нихъ“.

Въ этой истинѣ заключается позиція, изъ которой мы опровергаемъ и тезисъ „религіозно-исторической школы“, что христіанство должно быть синкретической религіей. Августинъ говоритъ: „что теперь называется христіанской религіей, было уже у древнихъ и никогда не отсутствовало съ начала человѣческаго рода, пока Христосъ не пришелъ во плоти; съ тѣхъ поръ начали называть христіанской истинную религію, которая была и раньше“. Это смѣлое, вызывавшее споры слово содержитъ глубокую истину. Это мысль о Λόγος σπερματικός. „Широко засѣяно божественное сѣмя. Въ особенности же разносится по всему міру, прежде всего по міру Востока, надежда на Искупителя“. Отцы Церкви съ изумленіемъ видѣли это и нѣкоторые изъ нихъ склонны были разсматривать языческія религіозныя установленія какъ демонскія подражанія христіанскимъ истинамъ. Эта ошибка основана на неправильной оцѣнкѣ античнаго язычества, которая до сихъ поръ глубоко внѣдрена въ теологіи.

„Всѣ теологи между эллинами и язычниками имѣли преданіе о существѣ вещей потаенно и истину въ загадкахъ и символахъ, аллегоріяхъ и метафорахъ“, говоритъ Климентъ Александрійскій (Stromata, V, 4, 21). Въ христіанствѣ стало реальностью то, къ чему стремился культъ „посвященныхъ“, никогда не достигая: 1) познаніе Бога въ лицѣ І. Христа; 2) увѣренность въ жизни послѣ смерти и въ воскресеніи І. Христа изъ мертвыхъ *). Почти въ тѣхъ же словахъ вы-

*) *Jeremias:* „Babylonisches im Neuen Testament“. Leipzig, 1905, стр. 6.

ражаетъ свою точку зрѣнія кн. С. Н. Трубецкой *). Возможно, наконецъ, и иное еще истолкованіе взаимныхъ отношеній христіанства и нехристіанскихъ религій, именно, то, которое предпринимаетъ современная теософія, во всѣхъ ихъ усматривающая одно и то же содержаніе подъ разными символами и стремящаяся къ созданію своего рода религіознаго волапюка, и тоже подъ маркой научности. Теософія дѣйствительно воскрешаетъ античный религіозный синкретизмъ.

Ошибочно поэтому думать, чтобы вопросъ, предложенный ученикамъ на пути въ Кесарію Филиппову: *что люди говорятъ обо Мнѣ, Сынѣ Человѣческомъ*? дѣйствительно рѣшался научнымъ, а не религіознымъ сознаніемъ. Разсуждая формально, можно подвергнуть сомнѣнію существованіе любой исторической личности. Уже указывалось въ литературѣ, что съ такимъ же успѣхомъ можно подвергнуть сомнѣнію существованіе Александра Македонскаго, Людовика св., Наполеона съ его 12 маршалами, даже Бисмарка. Совершенно серьезно заподозрѣвалось существованіе не только Гомера, но и Шекспира, Моисея и Іисуса Навина, и ужъ, конечно, нѣтъ ничего легче, какъ превратить въ миѳъ Сократа или Пиѳагора.

И хотя отъ quasi-научныхъ аргументовъ Древса дѣйствительная научная критика не оставила камня на камнѣ, и вообще не можетъ быть, кажется, безразсуднѣе предпріятія, нежели отрицаніе историческаго существованія Іисуса, чего мы не находимъ даже у злѣйшихъ враговъ христіанства (у Цельса, Порфирія, въ Талмудѣ), тѣмъ не менѣе время отъ времени такія попытки повторяются и, конечно, будутъ повторяться. Но онѣ коренятся не въ теоретическомъ сознаніи, но въ волѣ, въ нежеланіи, въ нелюбви, переходящей во вражду. Отрицаніе историческаго существованія Христа есть просто форма хулы на Него или выраженіе невѣрія въ Него. Со всей очевидностью это ясно на примѣрѣ Древса, который только теперь счелъ болѣе выгоднымъ дѣйствовать, закрывшись щитомъ исторической науки, раньше же онъ обходился безъ этого щита, да, по характеру своего философскаго міро-

*) Въ разныхъ работахъ: о метафизикѣ древней Греціи, о Логосѣ, о греческой религіи. Ср. очеркъ *Н. Арсеньева:* „Въ исканіяхъ живого Бога". (Изъ исторіи религіозной мысли античнаго міра). Москва, 1910.

воззрѣнія, и не придаетъ ему серьезнаго, по крайней мѣрѣ, рѣшающаго значенія. Какъ послѣдователь Гартмана, подвергавшаго христіанство высокомѣрной и вмѣстѣ филистерской критикѣ *), Древсъ давно уже является убѣжденнымъ врагомъ христіанства, которое считаетъ за перейденную ступень религіознаго сознанія, и для этого ему даже и не нужно было отрицаніе историческаго существованія Іисуса, какъ не отрицалъ его и Гартманъ. Кромѣ основного труда по философіи религіи **), Древсомъ же выпущенъ былъ двухтомный сборникъ статей разныхъ авторовъ „Der Monismus“ 1907, остріе котораго также направлено противъ христіанства. Да и въ заключительной главѣ „Die Christusmythe“ онъ вполнѣ раскрываетъ свои карты. Христіанство для него—вредная полусемитическая прививка, мѣшающая арійству и въ особенности германству создать свою міровую религію, свободную отъ пережитаго дуалистическаго теизма семитовъ, и Древсъ ждетъ появленія религіознаго генія, мессіи новой религіи, которая, въ дѣйствительности, подъ метафизическими румянами, наложенными Гартманомъ и его вѣрнымъ ученикомъ, скрываетъ черты блѣднаго, утомленнаго буддизма, или мистическаго пантеизма въ духѣ Рих. Вагнера. И, съ другой стороны, тому, для кого Христосъ не есть историческій дѣятель прошлаго, но познается живымъ религіознымъ опытомъ, удостовѣряющимъ Его существованіе съ наивысшей степенью достовѣрности, для того и не можетъ возникнуть самый этотъ вопросъ. Для истинно вѣрующаго и живущаго во Христѣ не нужны даже Евангелія, въ качествѣ историческихъ свидѣтельствъ, не нужны другія историческія свидѣтельства. Слышавъ ученіе Христа о Себѣ, какъ хлѣбѣ животномъ, и о вкушеніи Тѣла и Крови Его, „многіе изъ учениковъ Его, говорили: какія странныя слова! Кто можетъ это слушать?“ И затѣмъ „многіе изъ учениковъ Его отошли отъ Него, и уже не ходили къ Нему. Тогда Іисусъ сказалъ двѣнадцати: не хотите ли и вы отойти? Си-

---

*) *Hartmann:* „Die Sebstzersetzung des Chrictenthums und die Religion der Zukunft“. Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie.

**) Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. 1906. Ср. также его книги о философіи Гартмана и о Плотинѣ.

монъ Петръ отвѣчалъ Ему: Господи! къ кому намъ итти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни" (Іоан. VI, 60, 66—8).

Этотъ разсказъ сохраняетъ прообразовательное значеніе и для настоящаго времени: теперь, какъ и тогда, многіе отходятъ, не вынося сихъ „странныхъ словъ", но другіе въ то же самое время остаются, ибо опытно знаютъ, что это глаголы вѣчной жизни. Но и тогда, какъ и теперь, споры о Христѣ въ глубочайшемъ своемъ существѣ имѣютъ природу не научную, но религіозную.

Поэтому при обсужденіи вопроса объ отношеніи христіанства къ миѳологіи и имѣетъ столь первенствующее значеніе та или иная философія религіи. Каково общее значеніе миѳологическаго процесса и есть ли принципіальная разница между откровенной религіей и „естественной", не откровенной. Это тотъ самый вопросъ, который на зарѣ христіанства стоялъ передъ его апологетами и который въ началѣ XIX вѣка былъ поставленъ во всю ширь Шеллингомъ въ его „Философіи миѳологіи" и „Философіи откровенія". Въ настоящее время эти творенія геніальнаго мыслителя пріобрѣтаютъ новую свѣжесть и значеніе. Если видѣть въ миѳахъ пустыя побасенки, дѣтскую игру фантазіи или фольклоръ, если не имѣть интереса къ ихъ религіозному содержанію, то сравнительное изученіе религій сводится лишь къ тому религіозно-историческому спорту, любительскому коллекціонированію, котораго слишкомъ много завелось въ современной наукѣ. Напротивъ, если видѣть въ языческихъ религіяхъ и ихъ миѳологіяхъ подлинное откровеніе, но лишь на его низшихъ ступеняхъ, хотя и затемненное и искаженное „стихіями міра" или же прямо силами зла (извѣстная доля справедливости должна быть признана и за этимъ мнѣніемъ апологетовъ), то философія миѳологіи должна поставить передъ собою вопросъ о миѳологическомъ процессѣ, какъ *пути* откровенія. Эту-то проблему, разумѣется, съ научными средствами своего времени и поставилъ передъ собой еще Шеллингъ. Первоначально религіей онъ считаетъ вѣру въ одного Бога, который однако не есть еще единый (г е н о теизмъ въ противоположность м о н о теизму). „Человѣчество было обречено на политеизмъ, чтобы разрушить вѣру не въ истинно-Единаго, но въ односторонне-Единаго, или лишь относительный монотеизмъ", и въ этомъ смыслѣ онъ есть „переходъ

къ лучшему, къ освобожденію человѣчества отъ силы благодѣтельной само по себѣ, но угнетающей его свободу, всякое развитіе и высшее познаніе“ *[1]), а потому и „политеизмъ есть путь къ правдѣ, и постольку и сама правда“. „Политеистическія религіи, въ отдѣльности взятыя, ложны, но въ томъ смыслѣ, какъ всякая вещь въ природѣ, взятая отдѣльно отъ всепроникающаго движенія или выброшенная изъ процесса и сдѣлавшаяся мертвымъ остаткомъ, не есть истина, именно не имѣетъ той истины, которую имѣетъ въ цѣломъ, какъ моментъ его... Ложная религія, какъ таковая всегда есть омертвѣвшій и чрезъ то сдѣлавшійся безсмысленнымъ пережитокъ (Ueberbleibsel) процесса, *который въ своемъ цѣломъ есть истина*“ *[2]). Миѳологическое развитіе есть вполнѣ объективный процессъ. „Онъ есть движеніе, которому *фактически* подчинено сознаніе, которое въ *дѣйствительности совершается*. Даже въ той послѣдовательности, съ которой одинъ богъ смѣняетъ другого, царитъ не произволъ, но необходимость“ *[3]). „Миѳологія, какъ исторія боговъ, слѣдовательно, подлинная миѳологія, могла порождаться лишь въ жизни, она должна была быть чѣмъ-то *пережитымъ и испытаннымъ*“ *[4]). Другими словами, „миѳологія есть то, за что она себя выдаетъ, *дѣйствительная теогонія*, исторія боговъ, но такъ какъ дѣйствительные боги суть только тѣ, основа которыхъ есть Богъ, то послѣднее содержаніе исторіи боговъ есть рожденіе, дѣйствительное становленіе *Бога* въ сознаніи, а боги относятся къ нему, какъ отдѣльные порождающіе моменты“ *[5]). Въ этомъ смыслѣ еще въ одномъ изъ раннихъ своихъ трудовъ *[6]) Шеллингъ выражаетъ мысль, что „историческая конструкція христіанства вслѣдствіе универсальности своей идеи не можетъ мыслиться безъ религіозной конструкціи всей исторіи“. Сход-

---

*[1]) *Schelling:* „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“. Sämtl. Werke, II Abth., I Band, 1856, стр. 139.

*[2]) Ibid., стр. 212.

*[3]) Ср. *Вяч. Иванов:* „По звѣздамъ“. Спб., 1909 г., стр. 280—1.

*[4]) *Schelling*, l. c., стр. 125.

*[5]) *Schelling*, l. c., стр. 198.

*[6]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 1803. Neunte Vorlesung: über das Studium der Theologie. Sämtl. Werke, I, V, стр. 298—9.

ныя мысли высказываетъ и Вл. Соловьевъ, по крайней мѣрѣ въ раннихъ работахъ *), и къ нему же приближается кн. С. Н. Трубецкой **). Съ этой же мыслью сродняетъ насъ Вяч. Ивановъ съ его глубокими прозрѣніями въ религіозныя тайны эллинства и проникновеннымъ истолкованіемъ миѳотворческаго процесса. Какъ и для Шеллинга, для Вяч. Иванова „миѳъ есть воспоминаніе о мистическомъ событіи, о космическомъ таинствѣ... Миѳотворчество—творчество вѣры. Задача миѳотворчества поистинѣ есть „вещей обличеніе невидимыхъ“ ***). Можно совершенно не удовлетворяться тѣмъ, какъ Шеллингъ примѣнялъ эти общіе постулаты къ истолкованію конкретнаго миѳологическаго процесса, но самые эти постулаты имѣютъ, я полагаю, непререкаемую убѣдительность для религіознаго сознанія и суть не что иное, какъ повтореніе мысли Климента Александрійскаго, и могутъ основываться на прямомъ указаніи ап. Павла (въ посланіи къ римлянамъ и въ рѣчи въ аѳинскомъ Ареопагѣ). Въ развитіи своихъ идей Шеллингъ останавливается, между прочимъ, съ особеннымъ вниманіемъ на національномъ характерѣ миѳологій и справедливо усматриваетъ въ миѳологіи, какъ выраженіи религіознаго самоопредѣленія, внутреннее ядро бытія, основу, предопредѣляющую историческую роль и судьбы даннаго народа ****). Конечно, Шеллингъ наталкивается при этомъ на фактъ не только національнаго различія миѳологій, но и на ихъ поразительное иногда сход-

---

*) Студенческое сочиненіе Соловьева, теперь открывающее I томъ полнаго собранія сочиненій, озаглавлено: „Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ“. Ср. также „Чтенія о богочеловѣчествѣ“.

**) Наиболѣе ярко въ „Метафизикѣ древней Греціи“. См. весь первый отдѣлъ о греческой религіи.

***) „По звѣздамъ“, стр. 281—3.

****) „Не исторіей народа опредѣляется его миѳологія, но, наоборотъ, его миѳологіей исторія“ (Werke, II, I, 65). „Разно организованы египтяне, и индусы, и эллины, и при ближайшемъ изслѣдованіи нетрудно убѣдиться въ томъ, что каждый изъ нихъ соотвѣтствуетъ извѣстнымъ образомъ природѣ своего ученія о богахъ“ (ib.. стр. 108). Народъ въ настоящемъ смыслѣ не существуетъ безъ миѳологіи и безъ соотвѣтствующихъ религіозныхъ представленій, и, наоборотъ, „ни божескою, ни человѣческою властью не можетъ образоваться народъ изъ того, что первоначально не рождено, какъ народъ, и тамъ, гдѣ недостаетъ изначальнаго единства и общности сознанія, оно не можетъ быть произведено“ (стр. 64).

ство. Однако для него не нужно было объяснять это непремѣнно заимствованіемъ или синкретизмомъ, потому что это можетъ быть объясняемо и изъ первоначальнаго единства человѣческаго рода въ эпоху единобожія, а также изъ содержанія объективнаго миѳологическаго процесса, раскрывающаго, хотя и въ разныхъ аспектахъ, единую истину. Съ этой точки зрѣнія можно совершенно спокойно относиться къ религіозно-историческимъ кунсткамерамъ, въ которыхъ собираются параллели христіанскому Благовѣщенію, рожденію отъ Дѣвы, Боговоплощенію и Воскресенію: всѣ эти параллели не уничижаютъ, но возвеличиваютъ истину христіанства, которое есть исполненіе чаяній всего человѣчества, и по этому поводу слѣдуетъ вспомнить слова одного изъ самыхъ непримиримыхъ апологетовъ, Тертулліана, о томъ, что душа человѣческая по природѣ христіанка. Настоящая трудность состоитъ не въ признаніи связи христіанства съ язычествомъ, но въ проведеніи надлежащихъ границъ между ними, которыя совершенно изглаживаются не только отрицателями религіи вообще, что вполнѣ естественно, и не только теософическими эсперантистами съ ихъ религіознымъ волапюкомъ, но и современными христіанскими богословами протестантизма *). И это явленіе находится въ необходимой связи съ тѣмъ, что въ протестантизмѣ все окончательнѣе утрачивается идея Церкви, между тѣмъ какъ лишь при свѣтѣ этой идеи можетъ быть установлено принципіальное качественное различіе между „естественнымъ“ откровеніемъ внѣ Церкви и благодатнымъ и въ этомъ смыслѣ сверхестественнымъ откровеніемъ, даннымъ только Церкви, сначала ветхозавѣтной, а затѣмъ новозавѣтной, и содержимымъ ею въ качествѣ вселенскаго преданія. Кто вѣритъ въ Церковь, тотъ имѣетъ ясный и принципіальный критерій для различенія этихъ двухъ видовъ откровенія, истины чистой и безпримѣсной и истины, искаженной и осложненной многими преломленіями; тотъ не будетъ сводить его на количественныя только различія, какъ это принуждены силою вещей дѣлать теперешніе протестантскіе богословы (и отъ этой слабости въ силу протестантской своей ограниченности

*) Хорошее изложеніе вопроса у *Kiefl.* Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Mainz, 1911.

несвободенъ и Шеллингъ, въ системѣ котораго идея Церкви не получаетъ должнаго значенія), ибо различіе это основное и качественное, коренящееся въ самыхъ источникахъ богопознанія.

Это различіе можетъ быть уловлено слѣдующимъ разграниченіемъ. Конечно, лучи богопознанія изливаются отъ единаго божественнаго Логоса, которымъ все было сотворено и который есть свѣтъ міру. И въ этомъ смыслѣ справедлива мысль Шеллинга, что и въ язычествѣ и въ христіанствѣ содержится откровеніе Христа, но въ первомъ онъ еще не открывается какъ Христосъ. Человѣчество вдвойнѣ можетъ быть причастно Христу: чрезъ совокупное человѣчество, которое есть душа міра, и чрезъ личное прямое общеніе съ воплотившимся Логосомъ, Господомъ І. Христомъ. Душа міра есть космическая воспріемница свѣта Логоса, проводящая его въ тварь. Въ ней и благодаря ей „небеса повѣдаютъ слову Божію и твореніе рукъ Его возвѣщаетъ твердь". Естественныя откровенія язычества въ ихъ послѣдовательныхъ ступеняхъ совершаются чрезъ душу міра, и въ этомъ смыслѣ всѣ нехристіанскія религіи суть религіи души міра. Ихъ откровенія, даже ихъ таинства, ихъ пророчества и богослуженія, говоря принципіально, отнюдь не должны быть заподозрѣваемы со стороны своей мистической подлинности, они имѣютъ лишь низшій предварительный характеръ. И, кромѣ того, они неизбѣжно осложняются и извращаются благодаря примѣси стихій низшаго, натуральнаго порядка, ибо природа, съ которой связана душа міра, въ своемъ теперешнемъ, внѣбожественномъ состояніи, по-своему преломляетъ и извращаетъ лучи божественнаго свѣта, и эта болѣзнь всей твари обнаруживается и внѣ и внутри человѣка. Отсюда объясняется неспособность натуральныхъ религій утолить религіозную жажду и безсиліе ихъ таинствъ пріобщить къ сверхприродной благодатной жизни, отсюда эти чары полидемонизма и оргіазма, роковымъ проклятіемъ тяготѣющія на язычествѣ и побѣжденныя только христіанствомъ. *)

*) Христіанство „заключало въ себѣ единственное исцѣленіе отъ той демономаніи, которою были одержимы народы; оно несло съ собой единственный *дѣйствительный* экзорцизмъ, избавлявшій міръ отъ „легіона демоновъ", которому онъ поклонялся" (*Кн. С. Н. Трубецкой.* Ученіе о Логосѣ, собр, соч., т. IV, стр. 189).

Язычество есть религія больного человѣчества и больной природы, причемъ всѣ жизненные процессы здѣсь протекаютъ ненормально и извращенно. Но въ то же время это не призракъ и обманъ, но религіозная дѣйствительность. И только предвзятость современныхъ изслѣдователей, увлекающихся частными чертами сходства, мѣшаетъ имъ замѣтить коренное несходство христіанства и язычества въ цѣломъ и основномъ. Однако откровеніе чрезъ міровую душу было возможно и было нужно только до воплощенія Христа, да и тогда оно не было единственнымъ, ибо въ оградѣ Израиля хранилось и чистое откровенное богопознаніе. Язычество послѣ Христа умираетъ не только исторически, но и мистически. Религіозное творчество въ язычествѣ изсякаетъ, ветхій завѣтъ уступаетъ мѣсто новому. Пятидесятница, сошествіе св. Духа на Церковь и чрезъ нее на всю тварь, и есть эта новая эра въ исторіи откровенія. Новое религіозное воспріятіе твари сдѣлалось возможно чрезъ Христа и во Христѣ, и этотъ путь указуютъ христіанскіе святые въ ихъ новомъ отношеніи къ природѣ. Натуральная же мистика внѣ Христа и помимо Христа, магія и колдовство, пантеизмъ и реставрація язычества пріобрѣтаютъ явно демоническій или антихристіанскій характеръ, получаютъ новый религіозный коэффиціентъ. Его же получаютъ и уцѣлѣвшія и до нашихъ дней нехристіанскія религіи, которыя, теряя свою первоначальную непосредственность, заново самоопредѣляются подъ вліяніемъ вражды къ христіанству или соперничеству съ нимъ. Потому, между прочимъ, существуетъ принципіальная разница между старымъ, автохтоннымъ буддизмомъ, который до сихъ поръ остается таковымъ для народныхъ массъ, въ немъ пребывающихъ, и воинствующимъ необуддизмомъ, стремящимся завоевать христіанскій міръ и подъ разными личинами то философскими (Шопенгауеръ, Гартманъ, Древсъ), то теософическими, прокрадывающимися въ Европу. Подобнымъ же образомъ переродился въ враждебномъ христіанству направленіи и былой ветхозавѣтный іудаизмъ. Всѣмъ извѣстенъ воинствующій въ отношеніи къ христіанству характеръ Ислама, единственной міровой религіи, появившейся послѣ Христа. Но и онъ глубоко отличается отъ стараго язычества и представляетъ собой въ догматическомъ отношеніи религіозный возвратъ къ іудейскому или, шире,

семитическому монотеизму, приближаясь къ крайнему антитринитаризму, аріанству и сроднымъ ересямъ, столь широко распространеннымъ и въ теперешнемъ протестантизмѣ. *) Двѣ рати организуются въ міровой исторіи, происходитъ раздѣленіе духовныхъ силъ, и знаменательно, а вмѣстѣ и поучительно, что старый вопросъ объ отношеніи христіанства къ язычеству получаетъ въ наши дни новое обостреніе, а вмѣстѣ и снова заостряется проблема Церкви, какъ абсолютнаго критерія истины и какъ единственной носительницы благодатныхъ даровъ. И весь этотъ христологическій споръ, вспыхнувшій въ наши дни, сводится въ концѣ-концовъ къ проблемѣ о Церкви, какъ это нетрудно показать.

Въ теперешнемъ столкновеніи Древса, Кальтгофа и др. съ господствующей религіозно-исторической школой обнаруживается съ новой силой трагедія протестантизма, вся внутренняя противорѣчивость внѣцерковнаго христіанства. Въ теченіе всего XIX вѣка нѣмецкое богословіе съ изумительнымъ трудолюбіемъ и настойчивостью разрѣшало одну основную задачу: на основаніи критическаго изслѣдованія новозавѣтной письменности, главнымъ образомъ Евангелій, дать научное жизнеописаніе Іисуса (Leben-Jesu-Forschung). Этой задачей внутренно осмысливается вся та колоссальная работа по новозавѣтной филологіи, археологіи, экзегетикѣ, которая произведена была протестантизмомъ. И тѣмъ не менѣе вся эта работа не привела—да и не могла привести—къ безспорнымъ результатамъ. Разсматриваемыя въ качествѣ историческихъ источниковъ Евангелія хотя, конечно, не оставляютъ никакого сомнѣнія въ историческомъ характерѣ описываемыхъ событій, однако вовсе не удовлетворяютъ тѣмъ требованіямъ протокольной точности, какія къ нимъ совершенно неправильно предъявляются. Извѣстно, насколько сбивчивы и даже разнорѣчивы тамъ указанія мѣста и времени, какъ трудно установить хронологическія и топографическія рамки даже важнѣйшихъ евангельскихъ событій. Но всѣ эти трудности, не имѣющія никакого значенія для религіознаго воспріятія Евангелія, удесятеряются, если и къ самому содержанію его подходятъ съ диссекціоннымъ

*) Это сродство подчеркнуто въ монографіи объ Исламѣ въ серіи Religionsgeschichtliche Volksbücher: *Becker*. Christentum und Islam. 1907.

ножомъ и стараются имъ отдѣлить возможное отъ невозможнаго, исторически обусловленное отъ безусловнаго, миѳическое отъ дѣйствительнаго и выдѣлить историческое ядро евангельскаго повѣствованія. Здѣсь открывается безбрежный просторъ для всевозможныхъ гипотезъ и конструкцій, которыхъ буквально столько же, сколько спеціалистовъ, этой задачѣ себя посвящавшихъ. На основаніи этихъ критическихъ пріемовъ каждый выкраиваетъ свой собственный образъ Іисуса. Образовалась цѣлая литература такихъ изображеній, проведенныхъ чрезъ горнило кабинетной критики и, что̀ гораздо важнѣе, кабинетнаго духа и нерѣдко—непроходимаго филистерства. Въ результатѣ образовался особый сантиментальный и вмѣстѣ половинчатый культъ Іисуса, назаретскаго пророка, то, что враждебная критика называетъ теперь Jesuanismus. Въ основѣ этого культа лежитъ, съ одной стороны, отрицаніе божественности Христа и всего ученія о боговоплощеніи, а съ другой—превознесеніе исторической личности Іисуса и признаніе его „единственнымъ“, абсолютнымъ явленіемъ исторіи. Онъ показалъ въ себѣ Отца и въ этомъ смыслѣ является не только величайшимъ религіознымъ учителемъ, но и спасителемъ человѣчества. Не религія христіанства, но религія самого Христа и его отношеніе къ Богу получаетъ здѣсь основное, нормативное значеніе. Очевидно, что вся христіанская исторія до появленія новѣйшихъ ученыхъ есть въ ихъ глазахъ сплошное недоразумѣніе и даже заблужденіе. Болѣе антиисторичнаго направленія, нежели это „религіозно-историческое“, и болѣе радикальнаго разрыва съ преданіемъ и болѣзненно-индивидуалистическаго интеллектуализма быть не можетъ. И противъ этого-то блѣднаго призрака „историческаго Іисуса“, противъ „іезуанизма“ либеральной теологіи и направлены наиболѣе сильные удары теперешняго миѳологистическаго движенія. Я думаю, что либеральная теологія съ своимъ іезуанизмомъ, если еще не убита, то получила смертельную рану,—едва ли скоро теперь появятся новыя „религіозно-историческія“ изображенія Іисуса, и это, конечно, на пользу религіи. Острая критика миѳологистовъ показала, что либеральная теологія ставитъ себѣ совершенно неразрѣшимую задачу, пытаясь отдѣлить Іисуса отъ Христа и противопоставить ихъ, отсѣкая церковное ученіе. Уже само развитіе

евангельской критики (въ лицѣ Вреде и Велльгаузена) привело къ заключенію, что даже наиболѣе раннее Евангеліе Марка, разсматривавшееся какъ главный историческій источникъ, не говоря уже объ остальныхъ Евангеліяхъ, составлено въ предположеніи церковной догмы, другими словами, что Евангелія слагались въ Церкви и въ церковной атмосферѣ, а потому неотдѣлимы отъ церковнаго ученія, потому дистиллировать изъ нихъ доцерковный и внѣцерковный образъ Іисуса положительно невозможно. Совершенно справедливо утвержденіе Древса, что „не Новый Завѣтъ съ четырьмя Евангеліями есть нѣчто болѣе раннее по отношенію къ Церкви, но церковь есть первоначальное, Евангелія же производныя“ (стр. 217). Лютеръ и другіе реформаторы унесли изъ Церкви Библію, но она омертвѣла въ ихъ рукахъ, превратилась въ мертвую букву, предметъ любознательности новѣйшихъ книжниковъ, и это обнаруживается чѣмъ дальше, тѣмъ яснѣе. Для Церкви же Евангеліе вовсе не имѣетъ того значенія единственнаго достовѣрнаго свидѣтельства о Христѣ, какое приписываетъ ему евангелизмъ. Какъ ни безмѣрно его значеніе, но оно принципіально не отличается отъ другихъ видовъ церковнаго преданія какъ писанныхъ, такъ и неписанныхъ. Церковью установляется авторитетъ Евангелія, но не наоборотъ. И Христосъ открывается во всей жизни Церкви, во всей совокупности ея преданій, обрядовъ, таинствъ не въ отвлеченно-исторической традиціи, но въ конкретно-жизненномъ самосвидѣтельствѣ. И кто пріобщенъ къ жизни Церкви и въ мѣру своего пріобщенія, для того не существуетъ этого самаго жгучаго, но вмѣстѣ и страннаго вопроса: жилъ ли Христосъ, ибо Онъ живетъ и нынѣ въ полнотѣ церковнаго опыта. Только въ атмосферѣ церковнаго разложенія и религіознаго упадка могла зародиться такая „проблема“.

Однако для торжества истины необходимо полное раскрытіе заблужденія. И въ этомъ смыслѣ можно придавать положительное значеніе и теперешнему миѳологистическому движенію ради обостренія вопроса о значеніи церковнаго преданія и внѣцерковномъ евангелизмѣ и ради его идейнаго радикализма, подрывающаго господствующую половинчатость. И еще въ заслугу движенію, и въ особенности Древсу, слѣдуетъ вмѣнить то, что онъ снова выдвинулъ метафизи-

ческій мотивъ въ религіи и заставилъ признать свою слабость въ этомъ отношеніи *) успокоившихся на неокантіанствѣ богослововъ. Хотя и отрицательнымъ путемъ, онъ заставляетъ снова остановить вниманіе на неизслѣдимыхъ глубинахъ христіанской метафизики, которая попала въ полное пренебреженіе ради пресловутаго историзма, повитаго неокантіанствомъ.

Но въ болѣе широкой исторической перспективѣ обѣ борющіяся стороны представляются лишь двумя этапами на одномъ и томъ же пути, и путь этотъ отъ христіанской религіи троичнаго Бога, трансцендентнаго міру, но вольнымъ Боговоплощеніемъ возсоединяющаго его съ Собой, къ религіи отлагающагося, самообожившагося міра, имманентнаго міру божества, пантеизма и человѣкобожія. Древесъ откровенно и послѣдовательно проповѣдуетъ такую религію чистаго имманентизма. „Время дуалистическаго теизма прошло,— возвѣщаетъ онъ,—долженъ вспыхнуть огонь религіи на почвѣ пантеизма“ **). На почвѣ этой религіи и человѣкъ долженъ сознать свою божественную природу, освободившись отъ границъ временности. Человѣкъ долженъ сдѣлаться въ сознаніи своего высшаго, истиннаго существа богомъ, и тѣмъ самымъ богъ станетъ человѣкомъ. Это—старый Фейербахъ, переведенный на языкъ гартмановской метафизики и необуддизма. Что это міроощущеніе и міровоззрѣніе исключаютъ христіанство, ясно само собою.

Гораздо менѣе ясно, что на этотъ путь человѣкобожія и пантеизма давно уже вступило протестантское богословіе, можетъ быть, начиная съ Лютера, поставившаго личный разумъ въ религіи выше церковнаго, соборнаго разума, и его сподвижниковъ-гуманистовъ, открыто возстановлявшихъ античное человѣкобожіе. Этотъ характеръ протестантизма долгое время закрывается въ исторіи благодаря тѣмъ остаткамъ церковности, которые были всетаки сохранены въ реформаціи и доселѣ спасаютъ протестантизмъ отъ полнаго распыленія; отсюда же ведетъ свое происхожденіе и лютеранская ортодоксія, воскресить которую хотятъ теперь мо-

---

*) Ср. *Weinel*, l. c.

**) См. *Christusmythe*, всю заключительную главу. „Das religiöse Problem in der Gegenwart“.

дернъ-позитивные богословы типа Грюцмахера. Но примѣсь человѣкобожія становится очевидна въ новѣйшемъ іезуанизмѣ, который философски оправдывается у Канта съ его „Religion innerhald der blossen Vernunft", подготовленной его „Критиками", научное обоснованіе получаетъ въ современномъ историзмѣ. Хотя его главная мысль, что еврейскій пророкъ Іисусъ достигъ своею личною силою высшей религіозной святости и по праву сдѣлался сыномъ Божіимъ, и обставляется всегда оговорками относительно единственности и исключительности Іисуса, но тѣмъ не менѣе здѣсь стирается всякая грань между Іисусомъ и всѣми остальными людьми. Каждый можетъ, а потому и долженъ сдѣлаться такимъ же, а можетъ быть, и выше, каждый есть такой же сынъ божій въ потенціи. Другими словами, человѣкъ въ себѣ имѣетъ все нужное для своего обоженія, онъ есть человѣкобогъ въ возможности. Къ этому приводитъ съ необходимостью всякій іезуанизмъ, въ томъ числѣ и наше толстовство, которое, какъ ученіе, есть несомнѣнное человѣкобожіе. Но при такомъ настроеніи, которому чужда потребность искупленія и чувство своей грѣховной удаленности отъ Бога, скоро дѣлается ненужной роскошью вообще признаніе внѣмірнаго, трансцендентнаго бога. Совершенно достаточно бога во мнѣ и въ мірѣ, религіознаго переживанія наличной данности и не нужно никакой благодати, вмѣшивающейся въ этотъ міръ, въ *мой* міръ, въ который я понесу огонь Прометея. Человѣкобожіе тѣсно связывается съ пантеизмомъ и религіознымъ имманентизмомъ и становится въ сознательную или безсознательную борьбу съ христіанствомъ. И Древсъ только договариваетъ то, чего не договаривали или даже не сознавали его противники, раскрываетъ ихъ сокровенную сущность.

Имманентизмъ, роковая замкнутость сознанія природной данностью и недопущеніе ея прорыва или расширенія есть вообще черта нашей эпохи не только въ религіозномъ сознаніи, но и въ философскомъ, гдѣ торжествуетъ неокантіанскій имманентизмъ, и въ научномъ, гдѣ царитъ догматъ о нерушимости и непрерывности теперешнихъ законовъ природы. Въ этомъ отношеніи она составляетъ полную противоположность эпохѣ возникновенія христіанской догмы, когда столь же общей чертой міровоззрѣнія былъ трансценден-

тизмъ одинаково въ язычествѣ и въ христіанствѣ, въ философіи и наукѣ. Тогда была ощутимая связь съ инымъ міромъ, и онъ не возбуждалъ сомнѣній въ своемъ бытіи. Теперь связь эта порвалась, и окно захлопнулось. Наступила какъ будто иная мистическая эпоха. Что это: прогрессъ или регрессъ? Ночь или день? Объ этомъ можно спорить, но всякому нужно считаться съ „знаменіемъ времени“ и по-своему его толковать.

ПРИМѢЧАНІЕ.

Изъ вошедшихъ въ настоящій сборникъ статей были напечатаны въ журналѣ **Русская Мысль:** 1) „Русская трагедія“ (докладъ въ Московскомъ Религіозно-философскомъ Обществѣ 1 февраля 1914 г.) 1914, IV. — 2) „Трупъ красоты“, 1915, VIII. — 3) „Тоска“, 1915, IV. — 4) „Моцартъ и Сальери“, 1915, V.—5) „Стихотворенія Вл. Соловьева, II·—5) Статьи, вошедшія въ составъ очерка „Современное аріанство“:, 1910, X, 1911, VI, XI, VIII, XI).

Въ газетѣ **Биржевыя Вѣдомости:** 1) „А. Н. Шмидтъ и Вл. Соловьевъ. (Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ), 1915 г. 29 дек.—2) Побѣдитель-Побѣжденный, (Судьба К. Н. Леонтьева) 1916, 9, 16, 22 декабря.

Въ газетѣ **Утро Россіи:** 1) „Сны Геи“, 1915, 30 апрѣля.

Очеркъ „Вл. Соловьевъ и А. Шмидтъ: III. **Къ проблематикѣ**“ печатается впервые.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Русская трагедія..... 1—31
Трупъ красоты..... 32—52
Тоска..... 53—62
Моцартъ и Сальери..... 63—70
Владиміръ Соловьевъ и Анна Шмидтъ..... 71—114
1. Стихотворенія Вл. Соловьева..... 71—76
2. Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ..... 76—81
3. Къ проблематикѣ..... 81—114
Побѣдитель-Побѣжденный..... 115—134
Сны Геи..... 135—145
Современное аріанство..... 146—202
1. Профессорская религія..... 146—156
2. Кризисъ христіанства въ современномъ протестантизмѣ..... 156—162
3. Hat Jesus gelebt?..... 161—174
4. Христіанство и миѳологія..... 175—202
Примѣчаніе..... 203

UNIVERSITY OF N.C. AT CHAPEL HILL
00049809073